Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

von

Theodor Zahn,

D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen.

I. Theil:

Tatian's Diatessaron.

ERLANGEN.

Verlag von Andreas Deichert.

1881.

Forschungen

zur

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

und

der altkirchlichen Literatur

von

Theodor Zahn,
D. u. o. Professor der Theologie in Erlangen.



I. Theil:

Tatian's Diatessaron.

ERLANGEN.
Verlag von Andreas Deichert.
1881.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorrede.

Ob es jemals möglich sein wird, von der Entstehung und Entwicklung des neutestamentlichen Kanons eine Darstellung zu geben, welche den Namen Geschichte verdient, mag auch dem Muthigsten zweifelhaft erscheinen. Wer auf diesem Gebiete arbeitet, wird immer wieder versucht sein zu klagen sowohl über die Dürftigkeit der Quellen, aus welchen wir unsere Kenntnis der kirchlichen Entwicklung vom Tode des Paulus bis zu Irenäus schöpfen, als über die Stärke der Vorurtheile, womit die Erforschung der Geschichte des Kanons wegen der religiösen Bedeutung seines Inhalts zu kämpfen hat. Aber die Aufgabe bleibt eine der ersten, deren Lösung immer wieder in Angriff genommen werden muss. Ich wenigstens sehe nicht ein, wie die auf den Ursprung der einzelnen Bücher des neuen Testaments gerichtete Forschung zu einem erfreulicheren Stande gebracht werden soll, wenn ihr nicht an einer gründlichen Geschichte des neutestamentlichen Kanons ein zweiter fester Stützpunkt neben dem Text der neutestamentlichen Bücher gegeben wird, und dadurch zugleich die Grenzen gezogen werden, innerhalb deren sie sich mit ihren Hypothesen zu halten hat. Die literarische Kritik der einzelnen neutestamentlichen Bücher ist seit langer Zeit ganz vorwiegend von Solchen betrieben worden, welche von den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen diese Bücher zu einer Sammlung von heiligem Charakter sich zusammengefunden haben, nicht nur keine lebendige Anschauung besassen, sondern auch gar nicht das Bedürfnis verriethen, sich eine solche, so gut es eben geht, zu verschaffen und zu dem Ende die allerbekanntesten Thatsachen zu irgend welcher, sei es auch noch so verkehrten Gesammtvorstellung zusammenzufassen. Aber auch die Erforschung der Einzelheiten, aus welchen wir das Dasein und das jeweilige Sosein des neu-

testamentlichen Kanons in den für seine Bildungsgeschichte entscheidenden Epochen zu erkennen oder zu erschliessen haben, ist viel unvollständiger, als man einzugestehen pflegt. Ein Werk, welches in dieser Hinsicht einen merklichen Fortschritt herbeiführen und zugleich jenem Mangel an zusammenfassendem Verständnis des längst Bekannten abhelfen wollte, würde letzteren Zweck sicherlich verfehlen und den ersteren nur in der unförmlichen Gestalt zahlloser und endloser Excurse erfüllen können. Daher hielt ich es für das Richtige, der Geschichte des Kanons, deren Darstellung seit mehr als zehn Jahren das Hauptziel meiner Studien ist, eine Reihe von Einzeluntersuchungen über wichtigere theils noch gar nicht, theils noch nicht genügend erforschte Materien vorauszuschicken. Diese Monographien, von denen hoffentlich keine den Umfang dieser ersten erreichen wird, werden im schlimmsten Falle zeigen, dass noch viel zu thun ist. Je mehr Neues sie bringen werden, um so erwünschter ist es, sie einzeln dem öffentlichen Urtheil zu unterstellen, ehe ihre Ergebnisse als Bausteine für eine umfassende Geschichte des Kanons verwerthet werden.

Wenn diese Untersuchungen auf dem Titel zugleich als Forschungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur bezeichnet sind, so entspricht dies nicht nur dem Inhalt dieser und einiger folgender Abtheilungen, worin Untersuchungen über solche altkirchliche Schriften dargeboten werden, welche unmittelbare Zeugnisse für den Stand des Kanons zur Zeit ihrer Entstehung sind. Ich wollte zugleich im voraus um die Erlaubnis bitten, in dieser Folge selbständiger Schriften einige kleinere altkirchliche Literaturstücke zu veröffentlichen, welche mit der Geschichte des Kanons nur in losem Zusammenhang stehen.

Erlangen, den 1. August 1881.

Th. Zahn.

Tatian's Diatessaron.

Inhalt.

Berichtigungen.

Seite 20 letzte Zeile lies *γεγενῆσθαι*.
Seite 95 Zeile 9 l. „wäre" statt „wären".
Seite 112 Zeile 5 von unten l. „Cantabrigiensis".
Seite 312 Zeile 11 von unten ist „quod" zu streichen u. „quos posuit" statt „quo sposui" zu lesen.

I. Die geschichtliche Bezeugung des Diatessaron.

Als dem Bischof Victor von Capua, wie er uns in der Vorrede zu seiner Ausgabe des neuen Testaments berichtet, zufälliger Weise ein aus den vier Evangelien zusammengestelltes Evangelienbuch ohne Titel und Verfassernamen in die Hände fiel[1]), war ihm das eine interessante, durchaus neue Erscheinung. Das Wohlgefallen an der Kunst und Sorgfalt des Werks, wodurch sich Victor bestimmen liess, anstatt der vier Evangelien eine Abschrift dieser Evangelienharmonie an die Spitze der in seinem Auftrag und unter seiner Aufsicht anzufertigenden Abschrift des neuen Testaments zu stellen, reizte ihn auch zu „sorgfältiger Forschung" nach dem unbekannten Verfasser der Evangelienharmonie. Aber Alles, was der nicht ungelehrte und auch in der griechischen Kirchenliteratur sehr bewanderte Bischof von Capua[2]) fand, waren zwei Angaben des Eusebius von Cäsarea: die kurze Beschreibung eines harmonistischen oder synoptischen Werks des Alexandriners Ammonius, welche Eusebius in seinem berühmten Brief an Carpianus gegeben hatte, und die noch unbestimmtere Nachricht über das sogenannte Diatessaron des Ketzers Tatianus in der Kirchengeschichte des Eusebius (IV, 29, 6). Durch den klaren Wortlaut hätten von jeher alle Versuche ausgeschlossen bleiben sollen, in Victor's Vorrede irgend welche von den beiden Aussagen des Eusebius unabhängige Kunde über Tatianus oder Ammonius zu finden. Den Anlass zu solchem

1) Codex Fuldensis ed. E. Ranke 1868 p. 1.

2) Pitra, Spicil. Solesmense I Proll. p. L sq. und p. 266—277. Cf. Jakobi, Deutsche Ztschr. f. kirchl. Wiss. und christl. Leben 1854 S. 245 ff. Ignatii et Polycarpi ep. mart. fragm. ed. Zahn p. XLVII sq.

Fehlgriff gab selbst Männern wie H. Grotius[1]), R. Simon[2]), J. Mill[3]) die fehlerhafte Form, in welcher die Nachricht des Eusebius über Tatian's Diatessaron in Victor's Vorrede wiedergegeben ist: *Ex historia quoque eius comperi, quod Tatianus, vir eruditissimus et orator illius temporis clarus, unum ex quattuor compaginaverit evangelium, cui titulum diapente composuit.* Es ist ziemlich gleichgültig, ob Victor aus dem griechischen Original, oder aus Rufin's Uebersetzung[4]) der eusebianischen Kirchengeschichte schöpfte, denn weder hier noch dort hat nach allen bekannt gewordenen Handschriften jemals „diapente" (*διὰ πέντε*) gestanden. Auch die syrische Uebersetzung des Eusebius[5]) bestätigt die LA *διὰ τεσσάρων*. Da nun ausserdem die unmittelbar daneben stehende Angabe des Eusebius, dass Tatian seine Evangelienharmonie aus den Evangelien, nach Rufin und Victor selbst noch bestimmter aus den vier Evangelien zusammengestellt habe, die Fünfzahl im Titel ausschliesst, so darf man nicht einmal von einer irgend beachtenswerthen Variante reden, welche Victor im Text des Eusebius vorgefunden hätte[6]). Fand Victor dort *διὰ πέντε*, so war es sehr unverständig von ihm, diesen handgreiflichen Fehler in sein Citat hinüberzunehmen und die denselben begleitenden Worte in der Art zu verschärfen, dass der Fehler vollends für Jeden, der griechisch bis fünf zählen kann, in die Augen springen musste. Wahrscheinlicher liegt hier

---

1) H. Grotii Annotationes in evv. (Amsterd. 1641) p. 7.

2) R. Simon, Hist. crit. du texte du N. Test. 1689 p. 74. 149.

3) Nov. Test. studio et labore J. Millii. Oxon. 1707 p. 7.

4) Rufin. h. e. IV, 29 ed. B. Rhenanus (Basil. 1527) p. 96 übersetzt: *Tatianus collationem quandam faciens evangeliorum nescio quomodo composuit evangelium unum ex quatuor, quod Diatessaron nominavit, quod etiam nunc habetur a multis.* Besonders der Zusatz des *quatuor* bei Rufin und Victor gegen den griechischen Text und der schon in der ersten Zeile von Victor's Vorrede gebrauchte Ausdruck *unum ex quattuor evangelium conpositum* macht es wahrscheinlich, dass ihm Rufin vorlag, womit ihm natürlich nicht die griechische Sprachkenntniss abgesprochen werden soll.

5) Für diese leider noch immer nicht gedruckte, wahrscheinlich mit Rufin gleichzeitige in einer Hs. des 6. Jahrhunderts erhaltene Version kann ich mich auf das Zeugnis Lightfoot's (Contempor. Review 1877, May, p. 1143) berufen.

6) So J. Chr. Zahn in Keil und Tzschirner's Analecten (1814) II, 1, 199—205.

ein blosser *lapsus calami*[1]) sei es Victor's sei es des in seinem Auftrag arbeitenden Schreibers[2]) vor.

Dass sich Victor nach Ueberlegungen, welche er in seiner Vorrede kurz zusammenfasst, für Tatian und gegen Ammonius als Verfasser der von ihm entdeckten Evangelienharmonie entschied, wird später zu würdigen sein. Es ist bei der Beschränktheit und Abhängigkeit seines Wissens um die Arbeiten seiner Männer von geringer Bedeutung. Sehr wichtig dagegen ist, dass er überhaupt nur zwischen diesen beiden Männern die Wahl zu haben glaubte. Die Harmonie, nach deren Verfasser er forschte, war ein lateinisches Buch; denn die Meinung, dass erst Victor die griechisch vorgefundene Harmonie ins Lateinische übersetzt und diese seine Uebersetzung seiner Ausgabe des N. Ts. einverleibt habe[3]), scheitert schon an dem Schweigen Vic-

---

1) Cf. Semisch, Tatiani Diatessaron (1856) p. 28. Nicholson, The gospel according to the Hebrews (1879) p. 132.

2) Dass sich Victor eines Solchen bedient hat, lehrt die Verschiedenheit der Schreiberhand, welche den Text von Anfang bis zu Ende geschrieben hat, und der eigenhändigen Unterschriften und Beischriften Victor's cf. Ranke, Proll. p. IX sqq. 465 sqq. und die Schrifttafeln. Die in Bezug auf einzelne Materien gebrauchten Ausdrücke Victor's (p. 3) *notare curavimus*, *curavi describere* (nicht *describi*, *notari*) sagen hierüber nichts. Entweder hat Victor selbst in dem Concept, welches er dem Schreiber zum Copiren gab, den Flüchtigkeitsfehler begangen, oder der gedankenvolle Abschreiber hat das Quidproquo geschaffen, oder wir haben es, wenn Victor die Vorrede dictirt hat, mit einem Sprech- oder Hörfehler zu thun. Andere Meinungen über einen späteren Ursprung des Fehlers (z. B. bei Lightfoot l. l. p. 1143) sind dadurch ausgeschlossen, dass wir im Codex Fuldensis die von Victor selbst revidirte Urschrift besitzen, welche an dieser Stelle keinerlei Rasur oder Correctur zeigt. Auch die Vermuthung des Casaubonus (Exercit. XIII in Baronii ann. Genevae 1663 p. 211), dass *diapanton* statt *diapente* zu schreiben sei, verdient keine Beachtuug mehr.

3) So z. B. Mill l. l. p. 39; Anger, Synopsis p. XLVIII; Semisch p. 33. Das Richtige hat schon Schmeller, Ammonii Alex. quae et Tatiani dicitur Harmonia Evv. 1841 p. VI. Ad voc. Schmeller bemerke ich, dass ich es nicht für Pflicht halte, alles Verkehrte, was über Tatian gesagt worden ist, auf seinen Ungrund zurückzuführen. Aber beispielsweise muss ich die Neuigkeiten anführen, welche der Herausgeber der dritten Aufl. (1875) der neutest. Einl. des braven Bleek S. 274 f. im Ton des Besserwissens vorgebracht hat: 1) Die Hs., welche Victor fand, war „alt“ (offenbar nicht i. J. 1875, denn sie existirt ja nicht mehr, sondern als Victor sie fand. Jeder fühlt, wie wichtig das für die Geschichte der

tor's. Er konnte nicht schweigen von der mühseligen Arbeit, die es gekostet hätte, eine griechische Evangelienharmonie von solcher Composition in der Art in eine lateinische zu verwandeln, dass die kleinsten bald aus diesem bald aus jenem Evangelisten geschöpften Sätze und Satztheile, aus welchen das Original zusammengesetzt war, zuerst in den lateinischen Evangelien nach der Bearbeitung des Hieronymus aufgesucht und dann genau nach diesem lateinischen Texte, zugleich aber nach dem Schema der griechischen Harmonie wieder zusammengesetzt wurden. Eine Uebersetzung könnte man eine solche Arbeit kaum nennen. Ob überhaupt die von Victor lateinisch vorgefundene Harmonie auf dem beschriebenen Wege entstanden ist, wird im IV. Abschnitt erörtert werden. Dass aber Victor nur gibt, was er gefunden hat, dies aber mit Haut und Haaren, ist auch darum zweifellos, weil die isagogischen Materien, welche in Victor's Codex den einzelnen Büchern und so auch der Harmonie vorangeschickt sind, zum Theil mit den Texten selbst in Widerspruch stehen, worüber gleichfalls später näher zu handeln ist. Wenn nun Victor, ein Kenner der lateinischen wie der griechischen Literatur, bei seiner Forschung nach dem Verfasser seiner lateinischen Harmonie nichts Anderes aufzutreiben wusste, als die eusebianischen Nachrichten über Tatian und Ammonius, so folgt erstlich, dass ihm von einem lateinischen Harmonisten, der mit

---

Evangelienharmonie ist). 2) Diese alte Hs. (nicht etwa Victor) schloss an die Evangelienharmonie die übrigen neutest. Bücher an. (Man bedenke, wie wichtig wieder für die Geschichte der Harmonie, ja des ganzen Kanons, dass sie seit alten Zeiten Bestandtheil des lateinischen Kanons war). 3) „Der deutsche Tatian findet sich in Schilter, Thesaur. ant. teut. Tom. II." (Also wohl der ganze deutsche Tatian, und seit 1727 scheint er noch nicht vollständig gedruckt zu sein). Unter den Berichtigungen finde ich, dass Mangold die drei Jahre vorher erschienene zuverlässige Ausgabe von Sievers noch entdeckt hat, welche im gleichen Jahr auch Hilgenfeld (Einl. S. 78) noch ignorirt, obwohl Sievers seine Vorrede „Jena, Mai 1872", Hilgenfeld die seinige „Jena, am Reformationsfeste 1874" unterschrieben hat. Wenn Mangold auch in den Berichtigungen noch von Schmeller schweigt, so geschieht das nicht etwa darum, weil die von diesem gegebene erste vollständige Ausgabe „des deutschen Tatian" ihre allbekannten Mängel hat. Wir erfahren vielmehr S. 274: 4) „Aus einem Codex Monacensis hat zuerst Schmeller, Wien 1841, Victors Harmonia evangelica herausgegeben" (also nicht den „deutschen Tatian" nach der St. Galler Hs.? und der lat. Text bei Schmeller wäre wirklich neu aus einer Hs. geschöpft?). Sapienti sat.

dem Alexandriner Ammonius und dem Assyrer Tatian hätte concurriren können, und, da es sich um ein lateinisches Buch handelt, vor diesem sofort hätte bevorzugt werden müssen, schlechterdings nichts bekannt war. Und es ergibt sich weiter, dass die lateinische Kirchenliteratur, soweit sie ihm bekannt war, ihm keinerlei Nachrichten über ältere Evangelienharmonien, insbesondere über die Werke des Ammonius und des Tatian darbot, welche er sonst nicht unterlassen hätte neben die dürftigen Angaben des Eusebius zu stellen.

Wir sind noch heute in beiderlei Hinsicht in Bezug auf die Jahrhunderte vor Victor ganz in der gleichen Lage wie Victor, welcher im J. 541 den bischöflichen Stuhl von Capua bestieg und vor dem 21. April 546, an welchem er die erste Lesung des Codex Fuld. vollendete[1]), die Harmonie hat abschreiben lassen. Evangelienharmonien aber, wie die des Cod. Fuld. und diejenige, deren Wiederherstellung Endzweck gegenwärtiger Untersuchung ist, haben ihrer Natur nach eine ganz andere Publicität, als die meisten übrigen Erzeugnisse kirchlicher Schriftstellerei. Für den Gemeindegottesdienst bestimmt, nehmen sie Theil an dessen Notorietät und Stabilität. Daher will es etwas sagen, dass in der Literatur der abendländischen Kirche bis zum 6. Jahrhundert kein oder so gut wie kein Zeugniss über das Vorhandensein irgend welches derartigen Werks vorliegt. Schon in der Aufzählung der verschiedenen Bibelrecensionen in dem gleichzeitig mit dem Codex Fuldensis verfassten Lehrbuch des Cassiodorius[2]) würde eine Notiz zu erwarten sein, wenn damals in Theilen von Süditalien der Fund Victor's oder eine andere Harmonie in Gebrauch gewesen wäre. Es ist nicht ohne Grund im *Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris* Tatian's Diatessaron vermisst worden, während der daraufhin gewagte Versuch, es durch Conjectur hineinzubringen, offenbar misglückt ist[1]). Man sollte

---

1) Cod. Fuld. p. 462 cf. Proll. p. VIII. Im Uebrigen auch Ughelli, Italia Sacra (ed. 2. Venet. 1720) tom. VI, 306: Victor Bischof geworden im Februar 541, † 2. April 554.

2) Cassiod. instit. divin. lit. c. 12—14 cf. c. 7 (ed. Garetius II, 543. 545 sq.). Geschrieben ist das Werk nach 543 cf. Franz, M. Aur. Cassiodorius (1873) S. 47.

1) Strauch (Amoenit. iuris canonici VI, 19, von mir nach Daniel, Tatian der Apologet S. 94 citirt) wollte in dem Satz des Decrets (Epist. Roman. Pontif. a S. Hilaro usque ad Pelagium II ed. Thiel I, 463)

denken, bei den häufigen Auslassungen eines Augustin, eines Hieronymus über die grosse Mannigfaltigkeit der lateinischen Bibeln und dann wieder in einem Buch wie Augustin's *De consensu evangelistarum* müsste irgend einmal eine Notiz darüber vorkommen, wenn irgendwo im Umkreis der lateinischen Kirche eine Evangelienharmonie in Gebrauch gewesen wäre. Ein Dichter, wie Iuvencus in seiner *Historia evangelica* um d. J. 330 musste ebenso wie Spätere, die Aehnliches versuchten[2]), aus den kanonischen Evangelien auf eigene Gefahr ein historisches Ganze sich erst schaffen[3]). Hieronymus in seinem Kapitel über Tatian (v. illustr. 29) hebt aus der unzähligen Menge von Bänden, die Tatian geschrieben haben soll, nur den einen *liber contra gentes* so hervor, als ob dieser allein noch zu seiner Zeit existirte. Hieronymus selbst kannte damals sicherlich keine andere Schrift Tatian's[4]), und er hält es nicht einmal für der Mühe werth, aus

---

Evangelia, *quae falsavit Lucianus*, *apocrypha*; *evangelia*, *quae falsavit Hesychius*, *apocrypha* anstatt *Lucianus* lesen *Tatianus*. Aber schon der Umstand, dass Hesychius daneben steht, beweist, dass des Hieronymus epist. ad Damasum vor den Evangelien (Vallarsi X, 661) die Quelle des Gelasius, und dass Lucian von Antiochien wirklich gemeint ist.

2) Cf. des Sedulius Vorrede zum *Carmen paschale* (Migne 19 col. 545).

3) Das ist sicher, auch wenn die erste Praefatio bei Areval über die 4 Evangelisten nicht von Iuvencus herrührt. Dass insbesondere kein Zusammenhang zwischen Iuvencus und der Harmonie Victor's oder der von mir im II. Abschnitt reconstruirten besteht, zeigt die Ordnung schon des Anfangs. Bei Iuvencus ist es folgende: Lc. 1, 5—80. Mt. 1, 18—24. Lc. 2, 1—39. Mt. 2, 1—23. Lc. 2, 40—3, 17. Mt. 3, 13—9, 9. Jo. 1, 44—3, 21. 4, 3—54 etc.

4) Wenn Hieronymus in der Vorrede zu dem früher geschriebenen (cf. v. ill. 135) Commentar zum Titusbrief (Opp. ed. Vallarsi [Quartausgabe] VII, 1, 686) wissen will, dass Tatian einige paulinische Briefe verworfen, den Titusbrief aber unbedenklich für paulinisch erklärt habe, so ist erstere Angabe schon durch ihre Unbestimmtheit verdächtig. Schon vorher hatte Hieronymus von den Häretikern überhaupt, von denen Marcion und Basilides als Beispiele genannt waren, Solches gesagt, was genau nur auf Marcion passte. Es ist nur die bekannte Rhetorik des Hieronymus, welche es so erscheinen lässt, als ob Basilides und die Uebrigen, also auch Tatian, die Pastoralbriefe und den an die Hebräer verworfen, aus den übrigen Paulinen aber das ihnen Misfällige ausgemerzt hätten. In Bezug auf Tatian mochte eine Reminiscenz an Eus. h. e. IV, 29, 6 mitwirken. Dass aber Tatian mit dem Titusbriefe eine Ausnahme gemacht habe, wird aus irgend einer griechischen Quelle stammen, worin Tatian's Auslegungen von Stellen dieses Briefes vorkamen, wie Cle-

Eusebius, von dem er übrigens auch hier durchaus abhängig ist, dessen Mittheilungen über Tatian's Diatessaron und desselben Bearbeitung der paulinischen Briefe abzuschreiben. Wo er von Ammonius redet, (v. ill. 55; ep. ad Dam. vor den Evv.), gibt er nur die seitdem nicht mehr ausgestorbene Misdeutung des Briefs an Carpianus zum besten, wonach Ammonius der eigentliche Urheber der Sectionen und Canones des Eusebius wäre, verschweigt aber, was Eusebius eben dort über das synop-

mens Al. (strom. III §. 81 ed. Potter p. 547; §. 82 p. 548) solche zu anderen Briefen aufbewahrt hat. Das Gleiche müsste von dem ebenfalls vor dem Buch de v. ill. geschriebenen Commentar zum Galaterbrief (lib. III vol. VII, 1, 526) gelten, wenn dort wirklich von Tatian die Rede wäre. Aber es sind nicht bloss, wie Daniel S. 264 angibt (Niemeyer, De Docetis 1823, worauf sich Otto Tat. Oratio ad Gr. p. 167 zu gleichem Zweck beruft, ist mir nicht zur Hand), die beiden von Martianay ausdrücklich angeführten Hss. (ein Cluniacensis und ein Regius), sondern alle Hss., die Vallarsi gesehen hat, nämlich drei von Vallarsi gut prädicirte röm. Hss. (vol. VII, 1, 367. 525 sq.), welche *Cassianus* bieten. Nur dem Herkommen der früheren Drucke ist Martianay gefolgt, als er *Tatianus* drucken liess. Zu dieser üblen Lage der Tradition für *Tatianus* kommt aber, dass nicht zu erklären wäre, wie mittelalterliche Abschreiber des Hieronymus auf den Namen *Cassianus* gerathen sollten, welchen kein lateinischer Ketzerkatalog und überhaupt kein lat. Schriftsteller erwähnt. Sehr nahe dagegen lag es einem Abschreiber, welcher etwa de v. ill. 29 oder die Praef. epist. ad Titum oder den Commentar zu Amos (vol. VI, 247) gelesen hatte, aus einem *Encratitarum vel acerrimus haeresiarches*, welcher *Cassianus* geheissen haben sollte, *Tatianus* zu machen. Dass Hieronymus an jenen Stellen den Tatian als Stifter (*qui condidit, princeps, patriarches*) der Enkratiten bezeichnet, hier dagegen von einem eifrigen Parteihaupt derselben redet, durften Abschreiber noch leichter ignoriren, als moderne Gelehrte, welche ihren Fehler vertheidigen. Endlich wird eben das, was Hieronymus hier dem fraglichen Enkratitenhaupt nachsagt (*putativam carnem Christi introducens*) von Niemand sonst dem Tatian, wohl aber von Clemens Al. (strom. III §. 91 Potter p. 552) in Worten, welche deutlich bei Hieronymus nachklingen, dem *Cassianus* Schuld gegeben. — Es bliebe also nur übrig die kurze Erwähnung adv. Jovin. I, 3 vol. II, 1, 239, welche nichts bedeutet, und eine Stelle im Commentar zu Amos (vol. VI, 247), welcher erst a. 406 geschrieben ist (Zöckler, Hieronymus S, 292). An letzterer Stelle benutzt Hieronymus allerdings eine uns nicht erhaltene Quelle; aber eine Schrift Tatian's ist dies sicherlich nicht, sondern eher eine gegen die Enkratiten gerichtete Streitschrift. Da Tatian deren *patriarches* sein sollte, wurde ihm zugeschrieben, was von der angeblich durch ihn gestifteten Secte gilt, unter anderem hier von Hieronymus ein Judaismus, dem der geschichtliche Tatian völlig fern stand.

tische Werk des Ammonius gesagt hatte. Alles derartige lag den Interessen der lateinischen Christenheit gar zu fern[1]).

Den Ammonius erwähnt meines Wissens kein Lateiner vor Hieronymus. Von Tatian, dem Schüler oder Freund Justin's des Märtyrers und nachmaligen Ketzer, der eine Zeit lang in Rom gelebt und gelehrt hatte, hatte man im Abendland einige selbständige Ueberlieferung. Aber dass er eine Evangelienharmonie verfasst habe, scheint dort Niemand gewusst zu haben. Irenäus, welcher zweimal namentlich und wahrscheinlich anderwärts ohne ihn zu nennen, gegen Tatian polemisirt[2]), berichtet nicht nach Hörensagen über ihn. Er schöpft III, 23, 8 sichtlich aus einer für uns verlorenen Schrift Tatian's; aber von seiner Evangelienharmonie schweigt er. Ebenso Tertullian, welcher den Tatian neben Marcion als Lehrer der *perpetua abstinentia* anführt[3]) und dessen *λόγος πρὸς Ἕλληνας* allem Anschein nach gelesen und in der ihm eigenen Weise manches daraus sich angeeignet hat. Dass abendländische Hareseologen, welche Tatian's nur flüchtig und seiner literarischen Thätigkeit gar nicht gedenken[4]), auch über das Diatessaron schweigen, darf nicht betont werden. Bemerkenswerth ist aber doch, dass der Verfasser des Fragments bei Eusebius h. e. V, 28, d. i. Hippolytus im kleinen Labyrinth, welcher den römischen Artemoniten den Vorwurf macht, die heiligen Schriften durch angebliche Correcturen zu verfälschen (l. l. §. 13—19), sich durch keinerlei Wissen um eine damit ver-

---

1) Die unklare Aeusserung des Hieronymus über den Evangeliencommentar des Theophilus (ep. 121 ad Alg. Vallarsi I, 866) glaube ich hier übergehen zu sollen. Ueber diesen Commentar hoffe ich in einem der nächsten Bändchen der jetzt begonnenen Sammlung zu handeln.

2) Iren. I, 28, 1 nach Massuets Abth. (Harvey I, 220); III, 23, 1—8 (der Name erst in §. 8 p. 130). Dass Tatian auch III, 2, 1 unter dem *ille*, *qui contra disputat*, *qui nihil salutare loqui potuit* gemeint sei, versuchte ich Gött. gel. Anzz. 1873 S. 1554 sq. wahrscheinlich zu machen. Cf. A. Harnack in Ztschr. f. luth. Theol. 1874 S. 464 Anm. 29.

3) Tertull. de ieun. 15. Ob die Berührungen Tertullian's mit Tatian auf unmittelbarer Benutzung des Aelteren durch den Jüngeren beruhen, wie mir scheint, will ich nicht unbedingt behauptet haben. Auf Vieles machen schon Otto's Noten zu Tatian aufmerksam (Tat. c. 2 Note 3. 4. 5; c. 5 N. 2; c. 6 N. 1; c. 11 N. 3; c. 15 N. 8; c. 19 N. 12; c. 28 N. 1; c. 31 N. 5).

4) Hippol. refut. VIII, 16; X, 18; Pseudotert. de haer. 20; Philast. 48; August haer. 25; Praedestin. 25.

gleichbare Thätigkeit des Tatian darin gehindert sieht, diesen unter den kirchlichen Schriftstellern vor Bischof Victor mit aufzuführen, welche für die Gottheit Christi zeugen (§. 4). Jener Rhodon aus Kleinasien, welcher in Rom Tatian's Schüler gewesen und in einer dem Eusebius vorliegenden Schrift sowohl dies mitgetheilt, als auch die Absicht ausgesprochen hat, Tatian's Buch der *προβλήματα* in einer besonderen Schrift zu widerlegen, ein Mann also, der für Tatian und insbesondere auch für dessen Stellung zur Bibel ein bedeutendes Interesse gehabt hat, hat in jener Schrift, wie es scheint, des Diatessaron nicht Erwähnung gethan; denn Eusebius würde dies nach seiner constanten Gewohnheit weder da, wo er von Rhodon's Verhältniss zu Tatian, noch da, wo er von Tatian's Diatessaron redet (IV, 29, 6; V, 13, 1. 8), verschwiegen haben.

Die Erwägung dieser Thatsachen hat mich von jeher gegen die Vermuthung A. Harnack's [1]) unzugänglich gemacht, dass in dem gegen Ende des 2. Jahrhunderts in oder bei Rom geschriebenen muratorischen Kanon Tatian's Diatessaron neben Valentin's „Evangelium veritatis" verurtheilt sei, dass nämlich der sinnlose und nicht in der ursprünglichen Schrift erster Hand unverletzt erhaltene Name *Mitiadeis* in *Tatiani* zu ändern sei. Von einer besonderen graphischen Wahrscheinlichkeit kann doch kaum ernstlich geredet werden [2]). Da das durch die Correctur

---

1) Zeitschr. f. luth. Theol. 1874 S. 276—288; 445—464. In derselben Ztschr. 1875 S. 461 ff. baute Leimbach darauf weiter. M. v. Engelhardt, Justin d. Märtyrer S. 346 redet, als ob es sich um eine feste Thatsache handele.

2) Der Satz lautet *Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadeis nihil in totum recipemus.* An dem fraglichen Namen ist radirt und corrigirt, aber nach dem Facsimile bei Tregelles, Canon Muratorianus (1867) und allen Berichten, gerade nicht an dem durch Harnack in T verwandelten M. Dies sieht dem gleichfalls unverletzten dritten Buchstaben (*t*) wenig ähnlich. Der zweite Buchst., jetzt *i*, müsste nach Harnack *a* gewesen sein, nach M. Hertz, welcher 1847 für Bunsen collationirte, vielmehr *o*. Das *d* soll über einen andern Buchst. geschrieben sein, nach Hertz über *c*, nach Harnack über *n*. Das folgende *e* steht über einem urspr., darüber hinausragenden *i*, und das *is* ist ein etwas unter der Linie stehender Schriftzug. Hertz' Urtheil, dass die urspr. Schrift sei *motiace* oder *motiaces*, gibt freilich noch keinen sinnvollen Text, aber das sinnvolle *tatiani* bleibt graphisch fernliegend. Wer daran festhält, dass das Fragment auf griechischem Original beruht, macht sich weniger Sorge um einen Unsinn, wie er jetzt dasteht, und vermuthet nicht ein-

hergestellte Wort für uns sinnlos, die ursprüngliche Schrift unerkennbar, und somit auch die Motive der Aenderung unbekannt sind, so muss man wohl darauf verzichten, etwas Bestimmtes zu behaupten, und darf am wenigsten hier einen auf alle Fälle sehr mysteriösen Hinweis auf ein Buch finden, welches in der abendländischen Literatur von Irenäus an bis zu Victor bei allen Anlässen, die sich boten, es zu erwähnen, keine Spur zurückgelassen hat. Man hat eine solche im Commentar des Ambrosius zum Lucasevangelium finden wollen, wo es nach Mittheilungen über die apokryphischen Evangelien der Häretiker, welche ziemlich wörtlich aus des Origenes Bemerkungen zum lukanischen Prolog abgeschrieben sind, weiter heisst: *Plerique etiam ex quatuor evangelii libris in unum ea, quae venenatis putaverunt adsertionibus convenientia, referserunt. Ita ecclesia, quae unum evangelium habet, unum deum docet, illi autem, qui alium deum veteris testamenti, alium novi adserunt, ex multis evangeliis non unum deum, sed plures fecerunt* [1]). Die Rhetorik ist nicht übermässig klar und erinnert an die bissigen Bemerkungen des Hieronymus über des Ambrosius Schriftstellerei überhaupt und seinen Lucascommentar insbesondere. Gesetzt aber, es wäre hier Tatian gemeint, so wäre man nach allen bisherigen Erörterungen berechtigt zu sagen, dass Ambrosius auch an dieser Stelle seines aus Origenes, Eusebius, Didymus und auch aus

mal hinter jedem Wort, welches im lat. Text ein Name ist, einen wirklichen Namen. Dass unter den *amicis (Salomonis)* l. 70, welche die Weisheit Salomos geschrieben haben sollen, *Φίλων* begraben sei, welchem dies Buch im Abendland nicht selten zugeschrieben wurde, halte ich für einen unwiderleglich glücklichen Einfall von Tregelles (p. 50—55 cf. meine Acta Jo. p. LIV). So kann auch umgekehrt aus irgend einem griechischen Appellativ ein Nomen proprium fabricirt worden sein. Es scheint mir auch kaum fraglich, dass das an sich sinnlose *Arsinoi autem seu Valentini* entstanden ist aus *τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου* (geschrieben *Ἀρσινοήτου*) *Οὐαλεντίνου*. Der Uebersetzer las — *ητου* als *ητοι* und übersetzte es durch *seu*.

1) Ambrosii opp. (ed. Venet. 1748) II, 729. Schon Valesius zu Eus. h. e. IV, 29; dann wieder J. A. Fabricius, Cod. pseud. N.Ti I, 340. 348 (ed. 2) fanden hier eine Hinweisung auf Tatian. Auch Neuere wie z. B. Scrivener Introduction (ed. 2) p. 55 neigen mehr oder weniger stark dahin. Die Benedictiner bemerkten nach einer Erinnerung an Marcion: *De Manichaeorum autem in conspurcandis libris divinis audacia hic aperte Ambrosius noster non secus ac Leo papa serm. 4 de epiph. conqueruntur.*

Theophilus von Antiochien compilirten Commentars[1]) irgend einem uns unbekannten Griechen Dinge nachschreibe, welche ihm aus eigener kirchlicher Erfahrung gänzlich unbekannt waren, gerade so wie er vorher aus Origenes allerlei über die Evangelien „der Zwölf", des Basilides, des Thomas, des Matthias abgeschrieben hat. Aber *plerique* ist doch sonderbar, wenn der eine Tatian gemeint wäre. Es wird sich noch zeigen, dass es in der Zeit vor Ambrosius überhaupt nur eine einzige wirkliche Evangelienharmonie gegeben hat. Woher die Vielen? Und die Unterscheidung des neutestamentlichen Gottes vom alttestamentlichen kann doch nichts Charakteristisches für Tatian sein sollen, von welchem Ambrosius unmöglich mehr gewusst haben kann, als Hieronymus und die Occidentalen vor ihm. Man wird eher an Marcion, an die dem Ambrosius näherliegenden Manichäer erinnert. Aber es kann auch gar nicht der Nachdruck darauf liegen, dass die Kirche vier Evangelien, die fraglichen Häretiker ein einziges, aus den vier zusammengestelltes einheitliches Evangelium haben. Gerade von der Kirche sagt Ambrosius ja sofort nachdrücklich, dass sie nur ein Evangelium wie einen Gott habe; und auch vorher schon hat er von dem kirchlichen Evangelium gesagt *unum autem tantummodo in quatuor libros digestum*, und dann wieder *ecclesia cum quatuor evangelii libros habeat . . . haereses cum multa habeant, unum non habent.* Da dies von der Kirche einerseits und von den Häretikern insgesammt andrerseits gilt, kann doch unmöglich das ein Verbrechen von Häretikern sein, dass sie die Vielheit der kanonischen Evangelien zu einer Einheit zusammengefasst haben. Das *in unum* hat auch keine Tonstelle. Der Nachdruck liegt vielmehr ausschliesslich darauf, dass sie aus den kanonischen Evangelien das ihren Lehrmeinungen Zusagende ausgewählt und zusammengestopft haben. Es bildet den Gegensatz oder ein Seitenstück zu dem, was er vorher aus Anlass des lukanischen πολλοὶ ἐπεχείρησαν gesagt hat (*Multi enim conati, sed gratia dei destituti sunt*), also zu den Versuchen der Häretiker neue, andere Evangelien zu schreiben. Manche haben es auch so gemacht, dass sie unter Verzicht auf solches Unternehmen selbständiger Evangelienfabrication sich damit be-

1) Cf. R. Simon, Hist. crit. des comment. du N. T. (1693) p. 206 sqq. Mai, Nova P. Bibl. IV, pars 1, p. 304 sqq.

gnügten, das ihnen Convenirende aus den vier kirchlichen Evangelien zusammenzustoppeln. Dass damit ein neues Evangelienbuch oder mehrere solcher Compilationen gemeint seien, ist nach dem Zusammenhang mindestens unwahrscheinlich. Das *in unum* wird nach gutem Sprachgebrauch neutral gemeint sein (*εἰς ἕν, ἐπὶ τὸ αὐτό*), und da es von *referserunt* getrennt ist, wird's nicht das Buch gleichsam als Gefäss bezeichnen, wohinein sie das Ausgesuchte gestopft haben. Vielmehr in ihren Kopf, in ihre Lehrschriften haben sie alles das hineingestopft, was sie willkürlich aus den vier Evangelien zusammengetragen haben. Das Ergebnis der Durchmusterung der abendländischen Kirchenliteratur der Jahrhunderte vor Victor von Capua ist also dies, dass man im Abendland, wo Tatian einst eine nicht unbedeutende Wirksamkeit entfaltet hatte, von ihm bald sehr wenig und von seinem Diatessaron gar nichts wusste.

In der griechisch redenden Kirche des Orients sind Tatian's Schriften länger bekannt geblieben und theilweise in Ehren gehalten worden. Insbesondere sein *λόγος πρὸς Ἕλληνας* wurde wegen seiner gelehrten Nachweisungen über das höhere Alter der barbarischen Weisheit im Vergleich zu der hellenischen mehrere Jahrhunderte hindurch citirt und ausgeschrieben [1]. Clemens Alex., von dem man nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthet hat [2], dass er in jüngeren Jahren den Tatian zum

1) Clem. Al. strom. I, §. 101 p. 378 Potter; §. 102 p. 379 (= Eus. h. e. VI, 13, 7; andere Stellen, wo Clemens, ohne zu citiren, Tatian ausbeutet, gibt der Index von Otto zu Tatian p. 202); Orig. c. Celsum I, 16 (Delarue I, 335 A); Eus. h. e. IV, 16, 7; 29, 7; Praep. evang. X, 11, 1—35 (der Name am Schluss § 35 p. 576, 16 ed. Dindorf). Die späteren Erwähnungen bei Joa. Malalas l. X ed. Bonn. p. 242; Georgius Hamart. I, 26 ed. Muralt p. 29 u. a. Byzantinern beruhen schwerlich noch auf eigener Anschauung.

2) Semler, Hist. eccl. selecta cap. tom. I p. 42 schaltet hinter den Worten des Clemens str. I. §. 11 p. 322 Potter: *ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων* ein: *Tatianus haud dubie.* Lightfoot, Contemp. Review 1877 (May) p. 1133 findet es wenigstens sehr wahrscheinlich. Das ist es auch, wenn man erwägt, dass Tatian or. 42 von sich sagt *γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῇ*, ferner dass es nach dem Stand der Missionsgeschichte um 150—180 überhaupt noch nicht zu viele aus Assyrien gebürtige Christen in der Welt gegeben hat (Hippol. refut. VII, 31: *Μαρκιωνιστής τις, Πρέπων Ἀσσύριος*), und weiter, dass es sich hier um einen innerhalb der Kirche stehenden hervorragenden Lehrer dieser Zeit und Herkunft handelt, und endlich, dass Clemens eine in der sonstigen kirchlichen Lite-

Lehrer gehabt habe, citirt seine Schrift περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ (strom. III §. 81 p. 547 Potter) und polemisirt gegen ihn in einem längeren Kapitel (strom. III, 79—90 p. 546—552), um dann von ihm zu Julius Cassianus überzugehn [1]), mit welchem er ihn auch sonst zusammenstellt (strom. I §. 101 p. 378). Clemens führt eine eigenthümliche Auslegung Tatian's von Gen. 1, 3 an, welche auch Origenes noch umständlich zu widerlegen für nöthig hält, weil er persönlich Leute kennen gelernt hat, welche sich durch Tatian haben täuschen lassen und seine gottlose Lehre angenommen haben (Orig. de orat. 24, Delarue I, 237 sq.). Daneben stellt Clemens ein zweites sichtlich einem ganz anderen Zusammenhang entlehntes Citat aus Tatian (Ecl. proph. 38. 39 p. 999). Auch exegetische Bemerkungen Tatian's über evangelische Stellen theilt Clemens mit [2]), und nirgendwo deutet er an, dass Tatian ein besonderes

---

ratur sonst nicht nachzuweisende Kenntnis von Schriften und Lehren Tatian's hat. Daniel's (S. 46) Einwand, dass Clemens sonst (strom. III §. 81 p. 547) den Tatian einen Syrer, nicht einen Assyrer nenne, erledigt sich dadurch, dass er ihn auch hier nicht einen Assyrer, sondern einen aus dem Land der Assyrer stammenden Mann nennt, und dass die meisten Bewohner Assyriens Syrer waren. Wenn Daniel weiter urtheilte, dass Clemens „wohl den berühmten Namen ebensogut wie den des Pantänus genannt haben würde", so übersah er, dass Clemens dort keinen einzigen seiner gefeierten Lehrer, auch den Pantänus nicht mit Namen nennt. Er nennt den Pantänus überhaupt in den uns erhaltenen Schriften nur einmal (Eclogae prophet. § 56 Potter p. 1002 sq. cf. ausserdem Euseb. h. e. V, 11, 2; VI, 13, 2), den Tatian mehrmals.

1) Der Uebergang strom. III § 91 p. 552: τοιούτοις ἐπιχειρεῖ καὶ ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων Ἰούλιος Κασσιανός zeigt, dass bis dahin nicht „die Enkratiten", zu welchen ja Cassian vor allen gehörte, sondern ein einzelner Lehrer dieser Richtung, nämlich der im Verlauf des vorigen Kapitels zweimal (§ 81 p. 547; 82 p. 548) mit Namen genannte Tatian bestritten war. Noch einmal wirn §. 92 p. 543 auf die Uebereinstimmung des jetzt bestrittenen Cassian mit dem vorher bestrittenen Tatian hingewiesen. Die Polemik gegen Tatian beginnt aber nicht erst, wo sein Name zuerst vorkommt; denn die Worte Τατιανὸν οἶμαι τὸν Σύρον τὰ τοιαῦτα τολμᾶν δογματίζειν (§ 81 p. 547) können nicht anders verstanden werden, als so, dass sie sich rückwärts auf § 79 u. 80 beziehen, und in der That beginnt § 79 mit derselben paulinischen Stelle, deren Auslegung durch Tatian in § 81 mitgetheilt wird.

2) Sicher gehört dahin die Erinnerung an Mt. 6, 24. Lc. 16, 13: δυσὶ κυρίοις . . δουλεύειν § 81 p. 547, ziemlich sicher nach dem in der vorigen Anm. Gesagten auch die Berufung des τὶς auf Mt. 6, 19 (Lc. 12, 33)

Evangelium verfertigt oder gebraucht habe [1]). Auch in Alexandrien scheint sein Diatessaron unbekannt geblieben zu sein.

Unter den Griechen ist Eusebius der Erste, von dem uns eine kurze Angabe über Tatian's Diatessaron erhalten ist [2]). Als Thatsachen, die ihm feststehn und nicht als mehr oder weniger zweifelhafte Traditionen berichtet er, 1) dass Tatian eine Art von Vereinigung und Sammlung der Evangelien veranstaltet habe, 2) dass Tatian dieses sein Werk *τὸ διὰ τεσσάρων* genannt habe, 3) dass dieses Buch bei Einigen noch zu seiner, des Eusebius, Zeit verbreitet oder in Gebrauch sei. Dagegen drückt er sich über die Art und Anlage des Buchs mindestens sehr unbestimmt aus. Zwar hat J. B. Lightfoot durch 26 Stellen aus des Origenes Büchern gegen Celsus, wo er die Redensart *οὐκ οἶδ' ὅπως* fand, beweisen wollen, dass Eusebius dadurch nicht Unkenntnis des Inhalts, sondern Geringschätzung der Anlage von Tatian's Werk ausdrücke [3]). Aber es sind vor allem zwei Classen von Stellen in dieser dankenswerthen Sammlung zu unterscheiden. Häufig genug hat die RA dort bei Origenes wie sonst den Sinn „ich begreife nicht, wie einer dazu kommt", „ich sehe nicht ein, mit welchem Recht". Das darin ausgesprochene Urtheil, dass das betreffende

---

in § 86, und die mit *ὁμοίως δὲ κἀκεῖνο κομίζουσι τὸ ῥητόν* eingeleitete Berufung auf Lc. 20, 34. 35 in § 87. Cf. Olshausen, die Echtheit der 4 kanon. Evv. S. 337; Daniel S. 132; Otto, Tatian p. 166.

1) Ohne Grund wollte Fabric. cod. pseudepigr. III, 538 die Worte *ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια* strom. IV § 41 p. 582 auf Tatian beziehen. — Auch ist noch zu bemerken, dass Clemens von den Enkratiten und speciell von Cassian weiss oder vermuthet, dass sie sich des Egypterevangeliums bedienen (strom. III, § 63—66 p. 539—541; § 91—93 p. 552 sq. cf. § 45 p. 532).

2) Eus. h. e. IV, 29, 6: *Ὁ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν* (der Enkratiten und Severianer) *ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.* Varianten sind mir nicht bekannt. s. oben S. 2.

3) Contempor. Rew. 1877 (May) p. 1136. So hatte schon Bindemann (Theol. Stud. u. Krit. 1842 S. 472) erklärt. An Lightfoot schliesst sich E. Abbot, The authorship of the fourth gospel 1880 p. 52 an. — Harnack, Ztschr. f. KG. IV S. 473 urtheilt ähnlich unter Berufung auf den Sprachgebrauch des Eusebius, leider ohne Stellennachweis. Die Darstellung bei Nicholson, The gospel according to the Hebrews (1879) p. 126 ist nicht klar genug, um bestritten werden zu können.

Verfahren ein unbegreifliches und unverantwortliches sei, setzt voraus, dass das Verfahren selbst genau genug bezeichnet sei, um das Urtheil als verdient erscheinen zu lassen. Diesen Sinn hat die RA überall, wo Origenes durch Citate aus des Celsus „wahrem Wort“ oder durch genaue Angabe seines parteiischen Schweigens oder seiner grundlosen, geschichtlich oder logisch unhaltbaren Verläumdungen die Leser in den Stand gesetzt hat, zustimmend zu sagen: ich verstehe auch nicht, wie ein ehrlicher oder verständiger Mann so etwas in die Welt schreiben kann [1]). Anderer Art sind die Fälle [2]), wo der Schriftsteller durch *οὐκ οἶδ' ὅπως* bekennt, dass er nicht wisse und nicht genau anzugeben vermöge, wie es sich mit etwas verhalte, also „in einer nicht näher zu beschreibenden Weise.“ Das *οὐκ οἶδα* hat dann seine eigentliche Bedeutung sogut wie in den Verbindungen *οὐκ οἶδα εἰ* [3]) und *οὐκ οἶδ' ὁπόθεν* [4]), und *ὅπως* enthält eine unbeantwortete Frage nach der Qualität, nicht ein Urtheil über dieselbe. Zu der ersten Classe von Stellen kann die unsrige nicht gehören; denn Eusebius hat sich jeder näheren Angabe über Inhalt, Plan und Methode von Tatian's Diatessaron enthalten. Sollte also hier *οὐκ οἶδ ὅπως* heissen „unbegreiflicher oder unverantwortlicher Weise“, so würde Eusebius nicht die besondere Einrichtung dieses Diatessaron als verkehrt oder sonderbar getadelt haben, sondern er hätte es überhaupt als ein unbegreifliches Unterfangen bezeichnet, dass Jemand aus den Evangelien eine fortlaufende evangelische Geschichte herzustellen versuchte. Dass aber dies seine Meinung gewesen, wird Niemand wahrscheinlich finden. Hat doch Eusebius über das Werk des Ammonius, welchem sein Verfasser oder Eusebius den gleichen Namen *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* gegeben hat, in seinem Brief an Carpianus sich sehr anerkennend geäussert. Also sagt Eusebius wirklich, er wisse nicht und könne nicht genauer an-

---

1) Orig. c. Cels. I, 14 (Delarue p. 332 A); c. 49 p. 365 D; c. 50 p. 366 C; c. 58 p. 373 C; II, 44 p. 420 A; III, 35 p. 469 D; IV, 67 p. 554 B; c. 86 p. 567 C; c. 98 p. 575 E; V, 8 p. 583 B; c. 58 p. 622 C; VI, 65 p. 681 F; c. 81 p. 693 E; VII, 8 p. 699 D; c. 56 p. 734 C; VIII, 42 p. 772 C; c. 45 p. 775 B; c. 48 p. 776 E.

2) Orig. c. Cels. I, 42 p. 358 B; II, 15 p. 401 D; c. 48 p. 422 D; 49 p. 424 C; VIII, 59 p. 786 C.

3) Orig. c. Cels. I, 16 p. 335 B.

4) Eus. h. e. III, 36, 11.

geben, wie, nach welcher Methode und mit welchem Erfolg Tatian die Evangelien zu einem Ganzen verarbeitet habe, und aus dieser Unwissenheit erklärt sich das unbestimmte *συνάφειάν τινα*. Eusebius hat also Tatian's Diatessaron nicht selbst gesehn[1]).

Aber wie erklärt sich diese Unkenntnis eines für die altkirchliche Literatur überhaupt und gerade auch für harmonistische Fragen[2]) so lebhaft interessirten Mannes? Dass Tatian zu Euseb's Zeit für einen ausgemachten Ketzer galt, mag etwas dazu beigetragen haben, ihn gegen dessen Arbeiten gleichgültiger zu machen. Auch von einer angeblichen Bearbeitung der paulinischen Briefe durch Tatian weiss Eusebius nur durch Hörensagen[3]). Nur den *λόγος πρὸς Ἕλληνας* scheint er aus eigener Lectüre zu kennen[4]). Aber indem er sagt, dieser scheine das schönste und nützlichste seiner Werke zu sein, spricht er doch nichts weniger als Verachtung gegen die übrigen aus. Die historische Gelehrsamkeit, welche der Griechenrede des Ketzers ein so dauerndes Ansehn in der katholischen Kirche gesichert hat, musste gerade ein Werk evangelischer Geschichte von demselben Verfasser besonders beachtenswerth erscheinen lassen. Zudem weiss Eusebius, dass dies Werk in gewissen Kreisen der Kirche in Gebrauch ist. Also auch vom Standpunkt der Kritik des Kanons, auf welchen Eusebius so manchmal sich stellt, musste das Werk für ihn von hervorragendem Interesse sein. Wären es häretische Gemeinden gewesen, welche das Diatessaron zu Euseb's Zeit gebrauchten, er würde nicht unterlassen haben, sie als solche zu charakteri-

---

1) So urtheilten J. Chr. Zahn a. a. O. S. 171; Credner, Beiträge S. 441; Semisch a. a. O. S. 4; Hilgenfeld, Einleitung S. 75 u. A.

2) Das beweisen sein Brief an Carpianus und die dadurch eingeleiteten Canones, seine Quaestiones evangelicae ad Stephanum et Marinum (Mai, Nova P. Bibl. IV, 1, 217—303) und der Abschnitt über die Genealogie Jesu Hist. eccl. I, 7.

3) H. e. IV, 29, 6: *τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.*

4) Im unmittelbaren Anschluss an die Worte in N. 3 heisst es *καταλέλοιπε δὲ οὗτος πολύ τι πλῆθος συγγραμμάτων, ὧν μάλιστα παρὰ πολλοῖς μνημονεύεται διαβόητος αὐτοῦ λόγος ὁ πρὸς Ἕλληνας . . . ὃς δὴ καὶ δοκεῖ τῶν συγγραμμάτων ἁπάντων αὐτοῦ κάλλιστός τε καὶ ὠφελιμώτατος ὑπάρχειν.* Auch von Tatian's *βιβλίον προβλημάτων* weiss Eusebius (h. e. V, 13, 8) sichtlich nur durch Rhodon.

siren. Von der severianischen Secte, welche er als Fortbildung der angeblich von Tatian gestifteten Enkratitensecte ansieht, berichtet er unmittelbar vorher ausdrücklich, dass sie das A. Testament und die Evangelien, d. h. also die vier kanonischen, anerkennen, die Briefe des Paulus dagegen und die Apostelgeschichte verwerfen[1]; und gerade im Gegensatz hierzu berichtet er von Tatian's, ihres ersten Stifters, ganz anderer Stellung sowohl zu den Evangelien als zu den paulinischen Briefen. Auch nach Epiphanius haben die Severianer neben gewissen Apokryphen, wahrscheinlich den leucianischen Apostelgeschichten, ausgewählter Theile der kanonischen Schriften sich bedient[2]). Von den Enkratiten und dem zu ihnen gehörigen Cassian berichtet Clemens Al., dass sie das Egypterevangelium gebrauchten, und Epiphanius (haer. 47, 1. 2 p. 400), dass sie neben den apokryphen Apostelgeschichten auch noch andere Apokryphen und ausgewählte Stücke des A. Testaments gebrauchen, und dann wieder, dass sie das A. und N. Testament gebrauchen. Vom Gebrauch des Diatessaron bei dieser Partei oder einem Zweig derselben verlautet nichts[3]), und Credner's Behauptung, dass Tatian bei ihnen das Diatessaron eingeführt und zu überwiegendem Ansehn gebracht habe (Beitr. S. 441. 444), schwebt in der Luft. Wenn also nicht die Secte, deren Stifter Tatian gewesen sein soll, sein Diatessaron in Gebrauch hatte, so wird Eusebius katholische Kreise im Auge haben. Nun kannte Eusebius, wie

---

1) H. e. IV, 29, 5: *Χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν· βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι.* Lämmer's Emendation oder was es sonst ist, *εὐαγγελίοις ἰδίοις* verdient keine Beachtung. Mit allen griechischen Hss., über welche Bericht vorliegt, las auch Rufin *ἰδίως (sed propria quadam interpretatione scripturarum sensum pervertunt).* Cf. den von Eusebius abhängigen Bericht Theodoret's haer. fab. I, 21 (opp. ed. Schulze IV, 312 sq.). Dass die Enkratiten ebenso wie die beiden Classen von Ebjoniten die paulinischen Briefe verwerfen, sagt schon Orig. c. Cels. V, 65 (Delarue I, 628 C). Ganz unrichtig, auch abgesehen von einer fehlerhaften Ziffer, berichtet über Origenes Credner Gesch. d. Kanons S. 21.

2) Epiph. haer. 45, 4 Petav. p. 389. Cf. meine Zusammenstellung in Acta Io. p. 195, 18—196, 10.

3) Ueber Theodoret s. nachher. Wahrscheinlich stützte sich Fabricius, Cod. pseud. N. Ti I, 349 auf diesen, wenn er den Gebrauch des Diatessaron bei den Enkratiten für zweifellos erklärte.

später genauer zu erörtern ist, einen syrischen Bericht über Addai, den Apostel von Edessa, worin zu lesen ist, dass in der edessenischen Kirche von Anfang an ein Diatessaron als gottesdienstliches Vorlesebuch eingeführt war. Aber auf diese Quelle kann des Eusebius Angabe nicht zurückgeführt werden. Zu schweigen davon, dass dort der Name Tatian's und die Abhängigkeit des Diatessaron von den kanonischen Evangelien nicht angegeben ist, so konnte Eusebius auf Grund dieser Schrift, die er für uralt hielt, nicht sagen, dass Tatian's Diatessaron noch zu seiner Zeit, im Anfang des vierten Jahrhunderts bei Manchen verbreitet sei. Nur auf den Wegen des kirchlichen Verkehrs mit den Zeitgenossen, welche das Diatessaron besassen, kann er zu dieser Kunde gekommen sein. Aus denselben Kreisen, woher ihm diese unzweifelhafte Thatsache zugekommen ist, wird Alles herstammen, was er über das Diatessaron meldet; auf literarische Nachrichten, auf Urtheile älterer Kirchenlehrer über dies Werk beruft er sich nicht. Dort also, wo man am Anfang des 4. Jahrhunderts das Diatessaron besass, galt es für ein Werk Tatian's und für eine Compilation aus „den Evangelien". Aber es bleibt die Frage nach der Unwissenheit Euseb's über die Einrichtung und Beschaffenheit des Diatessaron.

Es scheint mir schon hier am Ort zu sein, eine Vermuthung, die im weiteren Verlauf ihre allseitige Begründung finden wird, vorläufig auszusprechen. Wenn die Kreise, aus welchen Euseb's Kunde stammt, der syrisch redenden Kirche angehörten, und wenn das Diatessaron, welches man dem Syrer Tatian zuschrieb, ein syrisches Buch und während mehrerer Jahrhunderte nur syrisch vorhanden gewesen wäre, so wäre die räumliche Entfernung, in welcher sich das Diatessaron von Alexandrien und Rom hielt, gross genug, um die Unkenntnis der Alexandriner und der Occidentalen zu erklären; und die fremde Sprache hätte eine Scheidewand gebildet, welche es auch den in Asien lebenden Griechen ferner rückte und nähere Kenntnisnahme wenigstens erschwerte. Alle Kenntnis des Syrischen dem Eusebius abzusprechen wage ich nicht. Ein Dialect dieser Sprache wurde von einem grossen Theil der Bevölkerung Palästina's damals gesprochen[1]). Es gab gemischte Gemeinden, wie die

---

1) Zur Erklärung von Jud. 12, 6 bemerkt Theodoret (Quaest. 19 in Jud. Opp. ed. Schulze, I, 337): ὥσπερ γὰρ Ὀσροηνοὶ καὶ Σύροι καὶ

von Scythopolis, in welcher zur Zeit Diocletian's ein gewisser Procopius nach einander oder gleichzeitig die Aemter eines Lectors, eines Exorcisten und eines Dolmetschers versah. In letzterer Eigenschaft hatte er dem syrisch redenden Theil der Gemeinde das, was im Gottesdienst griechisch vorgetragen wurde, in die Volkssprache zu übersetzen [1]). Solch' eines Dolmetschers

---

Εὐφρατήσιοι καὶ Παλαιστινοὶ καὶ Φοίνικες τῇ Σύρων χρῶνται φωνῇ, πολλὴν δὲ ἔμως ἡ διάλεκτος ἔχει διαφοράν, οὕτως Ἑβραῖοι μὲν ἦσαν αἱ δώδεκα φυλαί, εἶχον δέ τινα ὡς εἰκὸς ἰδιώματα, ὥσπερ ἀμέλει καὶ αὕτη. Cf. Reland, Palaestina p. 756 (ed. Norimb. 1716 p. 561), wo unter anderem auch diese Stelle unvollständig angeführt wird. Der Aufzählung Theodoret's liegt die damals bestehende Provinzialeintheilung zu Grunde cf. Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 266 sq. Die beiden Syria, die beiden Phoenice, die beiden Palaestina fasst er jedesmal zusammen. Euphratesia, durch Diocletian eingerichtet (Marquardt I, 267 A. 8), umfasste seinen eigenen bischöflichen Sprengel.

1) In der syrischen Uebersetzung der eusebianischen Schrift über die Märtyrer Palästinas (History of the martyrs of Palestine by Eusebius edit. by Cureton p. 4, 8, engl. Uebers. p. 4, 2) wird über den Märtyrer Procopius erzählt, was in der abgekürzten griechischen Gestalt, die der Kirchengeschichte Euseb's einverleibt oder angehängt ist (ed. Heinichen p. 407) fehlt, noch vollständiger aber in der lateinischen Passio Procopii, welche Valesius in der ersten Note zu Euseb. mart. Pal. (ed. Mogunt. 1672 p. 172) mittheilte und in dem syrischen Martyrium bei St. Eu. Assemani, Acta mart. orient et occid. (Romae 1748) II, 177 erhalten ist. Der eusebianische Text bei Cureton lautet wörtlich: Seiner Herkunft nach war er von Baischan (= hebr. בית שאן, Scythopolis), und im Amt (*τάξις*) der Kirche diente er in drei Geschäften: erstlich war er ein Vorleser gewesen, und im zweiten Amt übersetzte er die griechische Sprache in die aramäische, und endlich, was noch mehr ist als die erstgenannten (Aemter), war er gegen die Kräfte des Bösen (angestellt), und die Dämonen zitterten vor ihm. Es begab sich nun, dass er mit seinen Genossen, den Confessoren, von Baischan nach der Stadt Cäsarea geschickt wurde etc. In der Passio bei Valesius lautet der parallele Text: *Igitur genere quidem Aeliensis, conversatione autem vel habitatione Scythopolitanus erat. Ibi ecclesiae tria ministeria praebebat: unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis et tertium adversus daemones manus impositione consummans. Cumque ab Scythopoli una cum sociis in Caesaream transmissus fuisset* etc. Dass Procopius aus Aelia Capitolina (Jerusalem) stammte und in Scythopolis nur angestellt war, sagt auch der syrische Bericht bei St. Eu. Assemani Acta m. or. et occ. II, 170. Im obigen syrischen Text des Eusebius sind also einige Worte ausgefallen, was aber für jetzt gleichgültig ist. Die im wesentlichen richtige Auffassung der Sache hat Valesius (l.

mag sich Eusebius bedient haben, wenn er eine griechische Uebersetzung des im syrischen Original ihm zugekommenen Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus und einen Auszug aus der damit verbundenen Erzählung lieferte[1]), oder wenn er aus dem in der Bibliothek zu Cäsarea liegenden Exemplar des aramäischen Hebräerevangeliums Mittheilungen machte[2]). Aber auch wenn er solcher Beihülfe entrathen konnte, was ich sehr bezweifle, bleibt unfraglich, dass die syrische Sprache des Diatessaron seiner Verbreitung im Gebiet der griechisch redenden Kirche sehr hinderlich sein musste und das mangelhafte Wissen des Eusebius sowie das völlige Nichtwissen der weiter westlich wohnenden Schriftsteller sehr viel erklärlicher macht.

Meine Hypothese bietet auch eine vergleichsweise einfache Erklärung für die sonderbare Angabe des Epiphanius über das Diatessaron[3]). Das Einzige, was er als sein bestimmtes Wissen bezeugt, ist, dass es ein Buch gebe, welches den Namen *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* trägt. Was weiter bei Eusebius als posi-

---

1. *in ea urbe lectorem atque exorcistam fuisse et sacras scripturas quae graeco sermone in ecclesia legebantur, plebi, quae graece nesciret, vernacula i. e. syra lingua interpretatum fuisse*); nur hätte er die Unkenntnis des Griechischen auf einen Theil der Gemeinde einschränken sollen. Rein syrische Gemeinden bedurften im 4. Jahrhundert keines Methargeman, sie hatten syrische Bibeln und syrisch redende Geistliche. Ganz abentheuerlich ist die auf Valesius weiter bauende Meinung des St. Eu. Assemani (II, 166), dass damals in Scythopolis und Palästina überhaupt das Syrische die allgemeine Volkssprache gewesen, und dass daher Eusebius sein Buch über die Märtyrer Palästinas syrisch geschrieben haben müsse. Ebenso unhaltbar ist auch Cureton's Einfall (p. 52), Procopius habe, da es eine syrische Bibel jedenfalls schon gegeben habe, „andere kirchliche Werke" aus dem Griechischen in's Syrische zu übersetzen gehabt. Aber wie sollte dies die Aufgabe eines kirchlichen Amtes gewesen sein? Schriftvorlesung, Liturgie und Predigt müssen in Scythopolis ganz oder grösstentheils griechisch gewesen, dabei aber dem Bedürfniss eines Theils der Gemeinde, etwa der Landbewohner, durch regelmässige Dolmetschung in's Syrische genügt worden sein.

1) Eus. h. e. I, 13, 5. 10. 20. Dass er selbst der Uebersetzer sei, sagt er an keiner Stelle, auch an der ersten nicht. S. übrigens den Excurs.

2) Eusebius on the Theophania ed. S. Lee (1842) lib. IV, 12 (ohne Paginirung), in der engl. Uebers. (1843) p. 234; Mai, Nova P. Bibl. IV, 1, 155.

3) Epiph. haer. 46, 1 p. 391 Pet. *λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι.*

tive Mittheilung auftritt, dass Tatian Verfasser dieses Buchs sei, wird hier nur als Sage berichtet. Dass Tatian selbst es Diatessaron genannt, und dass er es aus den kanonischen Evangelien zusammengestellt habe, wird gar nicht gesagt. Dagegen berichtet Epiphanius, ohne ein eigenes Urtheil beizufügen, dass Etliche dies Diatessaron Hebräerevangelium nennen. Epiphanius selbst nennt es nicht so; und wo er von einem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* redet[1]), sagt er nicht, dass dasselbe auch Diatessaron heisse, und deutet durch nichts an, dass es mit Tatian in irgend welchem Zusammenhang gestanden habe. Es konnte auch selbst in einem so verworrenen Kopf wie Epiphanius nicht leicht die Meinung entstehen, dass dasjenige Hebräerevangelium, welches er aus eigener Anschauung gekannt und excerpirt hat, nämlich das Evangelium der gnostisirenden Ebjoniten ein Werk Tatian's sei. Denn erstlich glaubte er zu wissen, dass schon Cerinth und Carpokrates, die doch vor Tatian zu Grabe gegangen, dies Ebjonitenevangelium gebraucht haben[2]). Er fasst dasselbe ferner durchaus nicht als Evangelienharmonie auf, sondern lediglich als einen verstümmelten Matthäus[3]). Das war zwar ein Irrthum; aber dieser Irrthum machte es ihm unmöglich, zu

---

1) Epiph. haer. 30, 3 p. 127; §. 13 p. 137. Er unterscheidet dies *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* der Ebjoniten deutlich von dem mit besserem Recht sogenannten Hebräerev. der Nazaräer, welches er aber nicht Hebräerevangelium nennt (haer. 29, 9 p. 124), obwohl er beide als stammverwandt mit Matthäus ansieht und den geschichtlichen Zusammenhang beider Parteien nicht verkennt. Das Evangelium der Nazaräer ist nach ihm ein übervollständiges Matthäusevangelium, das Ebjonitenevangelium ein verstümmeltes. Jenes ist in hebräischer Sprache und mit hebräischen Buchstaben geschrieben, dieses wird von ihm griechisch citirt ohne jede Andeutung davon, dass er übersetze. Von jenem weiss er nicht einmal, ob es die Genealogien enthalte; in Bezug auf dieses liefert er durch seine Mittheilungen den genügenden Beweis seiner Kenntnis. Nur von diesem griechischen Evangelium der Ebjoniten berichtet er, dass die Partei es *κατὰ Ἑβραίους* oder *ἑβραϊκόν* nenne. Dies wird ihm daher auch in den Sinn gekommen sein, als er hörte, dass gewisse Leute das Diatessaron auch *κατὰ Ἑβραίους* nennen. Ob er damit das Rechte traf, ist eine andere Frage. — Die noch immer nicht ganz aufgeklärte Geschichte des Hebräerevangeliums kann hier nicht weiter untersucht werden. Insbesondere muss ich für jetzt auch auf eine Auseinandersetzung mit Nicholson (Gospel according to the Hebrews 1879) verzichten.

2) haer. 30, 14 p. 138 Pet.

3) haer. 30, 3 p. 127; §. 13 p. 137; §. 14 p. 138.

denken, dass dasselbe auch Diatessaron heissen könne. Es hätte eher *τὸ διὰ δώδεκα εὐαγγέλιον* heissen können, wie ja in der That das oder ein Hebräerevangelium gelegentlich *juxta duodecim apostolos* genannt worden ist. Wenn Epiphanius gleichwohl die zu seiner Zeit bei Einigen vorkommende Benennung des Diatessaron als Hebräerevangelium nicht ausdrücklich als Thorheit verurtheilt, so folgt, dass er keine Mittel besass, die jener Benennung zu Grunde liegende Meinung zu ergründen oder zu widerlegen. Diese Mittel würden ihm aber nicht fehlen, und sein Urtheil würde er schwerlich zurückhalten, wenn er das Diatessaron in Händen gehabt hätte. Er kannte also das Diatessaron ebensowenig aus eigener Anschauung[1]), wie das eigentliche Hebräerevangelium, d. h. das aramäisch geschriebene Evangelium der Nazaräer (haer. 29, 9), welches wir hauptsächlich durch die Mittheilungen des Origenes, des Eusebius und des Hieronymus kennen. Wir sind also lediglich auf jene Unbekannten angewiesen, welche das Diatessaron Hebräerevangelium nannten. H. Grotius[2]) vermuthete, und R. Simon erklärte es für den einzig denkbaren Sinn jener Benennung, dass Tatian neben den kanonischen Evangelien auch das Hebräerevangelium bei seiner Compilation verwerthet habe, was dann weiter durch den oben S. 2 widerlegten Irrthum gestützt wurde, dass das Diatessaron in alter Zeit auch Diapente genannt worden sei. Olshausen[3]) schritt zu der unglaublichen Behauptung fort, von Tatianus werde „ausdrücklich erzählt, er habe das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* im Gebrauch gehabt (Epiph. 46, 1).“ Fabricius, welcher ohne alles Recht den Epiphanius selbst für die Meinung jener Unbekannten verantwortlich machte, wollte sich diesen Irrthum daraus erklären, dass im Diatessaron ebenso wie im Hebräerevangelium des Epiphanius die Genealogien gefehlt haben[4]).

---

1) So urtheilten die Meisten z. B. Credner Beitr. S. 443; Semisch S. 4; Lightfoot p. 1141.

2) H. Grotius, Annot. in l. evangel. Amsterd. 1641 p. 7. R. Simon, Hist. crit. du texte du N. T. (1689) p. 74. 149. J. Chr. Zahn, Keil und Tzschirner's Anal. II, 1, 207. Auch Nicholson, Gospel accord. to the Hebrews p. 131 verbindet diese Hypothese mit der gleich zu erwähnenden s. unten Anm. 4.

3) Die Echtheit der vier kanon. Evv. 1823 S. 83.

4) Cod. pseudepigr. N. Ti I, 349*. 377*. Cf. Nicholson, Gospel accord. to the Hebrews p. 131 nach Westcott, Canon of the N. Test. p. 319.

Credner[1]) enthielt sich jener Verwechselung der Unbekannten bei Epiphanius mit diesem selbst, nahm aber die Benennung des Diatessaron als Hebräerevangelium als bestimmten Ausdruck der Identität beider Bücher, behauptete ferner, eine Bemerkung wie diese habe sich nur auf eigene Ansicht und Vergleichung beider Evangelien, des sogenannten Diatessaron und des sogenannten Evangeliums der Hebräer gründen können. Er stellte sodann dieses auf eigene Vergleichung und Kenntnis gegründete Urtheil der Unbekannten über Urtheile wie die des Eusebius und des Theodoret und gelangte so zu dem Schluss: „So können wir es denn als entschieden gewiss und auf giltige Zeugnisse gegründet ansehn: Tatian's Evangelium war einerlei mit dem Evangelium, dessen sein Lehrer Justin sich bediente", nachdem er vorher die angeblichen Beweise für die Identität von Ev. Justin's und Hebräerev. in Erinnerung gebracht hatte. Das jeden gesunden geschichtlichen Sinn Beleidigende dieses Verfahrens lag nicht darin, dass hier eine Hypothese im Widerspruch mit den geschichtlichen Zeugnissen aufgestellt und dann aller besseren Belehrung zum Trotz festgehalten wurde, sondern darin, dass diese Hypothese von vorneherein mit dem Anspruch auftrat, bezeugte Geschichte zu sein. Was allein der Benennung des Diatessaron von Seiten jener Unbekannten einigen Werth geben könnte, wenn es sich nachweisen liesse, nämlich eigene Kenntnis derselben vom Diatessaron und vom Hebräerevangelium, das wird ohne weiteres aus jener Benennung gefolgert, um deren Werth und Sinn es sich doch erst handelt, als ob man nicht manchem Ding in der Welt schon einen falschen Namen gegeben und eben dadurch bewiesen hätte, dass man nichts von der Sache wusste. Wir wissen nicht einmal sicher, ob jene Ungenannten das Diatessaron mit d e m Hebräerevangelium identificirt haben. Da es mindestens zwei Evangelienbücher gab, welche Hebräerevangelium genannt worden sind, so kann die Meinung des artikellosen *κατὰ Ἑβραίους* auch sein, dass das Diatessaron auch ein zur Classe der Hebräerevangelien gehöriges Buch sei. In jedem Fall haben wir es mit einem Irrthum zu thun, welcher erklärt sein will. Denn wie der erste zu uns redende Zeuge Eusebius, so haben alle später vorzuführenden Zeugen, welche ein dem Tatian zugeschriebenes Diatessaron in

1) Beitr. S. 444; Gesch. des Kanons ed. Volkmar S. 17 f.

Händen gehabt haben, direct oder indirect bezeugt, dass dasselbe aus den vier kanonischen Evangelien compilirt war, und schon der Name Diatessaron bezeugt ja, dass es eine aus vier Evangelien zusammengestellte Harmonie war. Dagegen ist das aramäische Evangelium der Hebräer nach allen Nachrichten und Fragmenten keine solche Compilation, sondern ein nur mit Matthäus nahe verwandtes einheitliches Evangelium. Eher liesse sich an das griechische Evangelium der Ebjoniten denken, von welchem uns nur Epiphanius einige Sätze aufbewahrt hat. Es braucht nicht älter zu sein als das Diatessaron und sein angeblicher Verfasser Tatian. Die Fragmente desselben enthalten Elemente aus verschiedenen kanonischen Evangelien Es war vielleicht eine Art Evangelienharmonie, denn darauf, dass Epiphanius zu sagen scheint[1]), die Secte habe es unter anderem auch *κατὰ Ματθαῖον* genannt, darf kein Gewicht gelegt werden. Aber es bleibt die Unmöglichkeit, dass dies Buch mit seinem entschieden antikatholischen Inhalt in katholischen Gemeinden lange Zeit in Gebrauch war[2]); und es bliebe unergründlich, warum man es so allgemein dem Tatian als Verfasser zugeschrieben hätte, welcher von der katholischen Kirche ausgegangen sein, von Valentin eine Aeonenlehre sich angeeignet haben und der Stifter der enkratitischen Secte geworden sein sollte und dagegen mit jenen Ebjoniten von Niemand in eine geschichtliche Verbindung gebracht worden ist. Haben also die Unbekannten bei Epiphanius das Diatessaron mit einem dieser beiden Hebräerevangelien identificirt, so haben sie sich gründ-

---

1) In haer. 30, 13 (*ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν, ἐμφέρεται κτλ.*) ist das wenigstens nicht deutlich gesagt. Die Wortstellung verbietet es, *παρ' αὐτοῖς* zu *ὀνομαζομένῳ* zu ziehen. Als den Namen, welchen die Secte diesem Evangelium gibt, gibt er vielmehr *ἑβραϊκόν* an, und § 3 *καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους.* Es ist vielmehr Epiphanius selbst, welcher § 3 und § 14 sagt, dass sie wie Cerinth das Matthäusevangelium gebrauchen, nämlich jenes verstümmelte, wofür Epiphanius ihr von ihnen selbst nicht so benanntes Evangelium hält. Also heisst *ὀνομαζομένῳ* soviel wie sonst *λεγομένῳ.* Es ist ein „sogenanntes Matthäusevangelium"; es verdient den Namen, den ihm Epiphanius gibt, nach seinem eigenen Urtheil eigentlich nicht mehr.

2) Für die Zeit des Eusebius s. oben S. 16 f.; für die syrische Kirche des 3., 4. und 5. Jahrhunderts folgt der Beweis weiter unten.



lich geirrt. Aber auch der Irrthum will erklärt sein. Die oben S. 22 f. erwähnten Erklärungsversuche haben zur Voraussetzung, dass jene Unbekannten den Inhalt des Diatessaron genauer kannten, wodurch ihr Irrthum gerade unbegreiflich würde. Wenn sie Stücke darin fanden, welche ihnen anderweitig als Bestandtheile des oder eines Hebräerevangeliums bekannt waren, oder wenn sie Stücke darin vermissten, welche auch in einem Hebräerevangelium fehlten, so konnten sie daraufhin das Ganze doch ebensowenig Hebräerevangelium nennen, als Matthäus-, Marcus- oder Lucasevangelium; denn auch mit diesen kanonischen Evangelien muss das Diatessaron solche Berührungen gehabt haben. Nur bei ganz oberflächlicher Kunde vom Diatessaron konnte die Benennung desselben als Hebräerevangelium und vollends die Meinung, dass sie identisch seien, aufkommen. Ziemlich erklärlich wäre der Irrthum, wenn das Diatessaron ein syrisches Buch war. Hörte man von einem syrischen Evangelienbuch Namens Diatessaron, welches in manchen katholischen Gemeinden Syriens, z. B. in der Diöcese von Cyrrhus viel gebraucht wurde, und hörte man andererseits von einem in der gleichen Sprache oder einem nahverwandten Dialect geschriebenen Evangelium, welches die nur halb häretischen Nazaräer um Beröa (Aleppo), also in nächster Nähe von Cyrrhus, gebrauchten, so gehörte nicht eben viel dazu, dass Fernerstehende beide Evangelienbücher für verwandt hielten oder geradezu mit einander identificirten.

Die einzige[1]) sonst noch auf dem Boden der griechisch

---

1) Dass Theodoret's Nachricht über den Gebrauch des Diatessaron in der Diöcese von Cyrrhus nicht hieher gehört, wird gezeigt werden. Von Theodoret abhängig ist die Angabe in Nicetae Chon. Thesaurus IV, 18 (Migne ser. gr. tom. 139 col. 1283): *Evangelium conscripsit, quod διὰ τεσσάρων, hoc est ex quatuor evangelistis conflatum, vulgo appellatur, genealogiis accisis* (?abscisis?), *non* (l. nec non) *caeteris, quaecunque dominum ex semine Davidis secundum carnem processisse commonstrant.* — In des Jo. Damascenus Auszug aus Epiphanius (de haer. 46. Migne 94 col. 705) wird Tatian nicht übersehen, aber sein Diatessaron nicht erwähnt. Bei Timotheus von Konstantinopel (Cotelier, Monum. eccl. gr. III, 379) ist Tatian zu einem namenlosen Schüler Justin's geworden, über das Diatessaron kein Wort. Ebensowenig im Chron. pasch. I, 486 ed. Bonn.; bei Georgius Hamartolus III, 137 p. 342 ed. Muralt, Cedrenus I, 439; Glycas p. 227 ed. Bonn. Von Wichtigkeit ist auch, dass kein Verzeichnis der kanonischen und apokryphischen Schrif-

redenden Kirche uns begegnende Nachricht über Tatian's Diatessaron ist der Hypothese, dass es ein syrisches und darum den Griechen meist verschlossenes Buch war, eher günstig als hinderlich. Die Evangelienminuskel 72, zuerst von Wetstein verglichen und beschrieben[1]), später Harleianus 5647, dem 11. Jahrhundert zugeschrieben, enthält unter anderen Scholien aus Chrysostomus, Basilius, Athanasius u. s. w., welche auf den Rand des Matthäustextes geschrieben sind, eins zu Mt. 27, 48, welches nach Burgon[2]), dem Einzigen, der nach Wetstein auf

ten das Diatessaron erwähnt, während doch z. B. das Hebräerevangelium in der Stichometrie des Nicephorus seine Stelle gefunden hat.

1) Nov. Test. ed. J. J. Wetstein (1751) tom. I Proll. p. 53 sq. cf. p. 67. Ueber das Alter der Hs. s. Griesbach, Symb. crit. I p. CLXXXI; Tischend. ed. VII crit. maior, Proll. p. CC; Scrivener, Introd. to the Crit. of the N. T. ed. 2 p. 176. Nur Cramer, welcher in den Addenda hinter Cat. in evv. Mt. et Mr. p. 498 ein interessantes Scholion daraus mittheilt, gibt saec. X an.

2) The last twelve verses of S. Marc. 1871 p. 314. Die von Wetstein abhängigen späteren Herausgeber gaben fälschlich an, dass dieses Scholion zu Mt. 27, 49 gehöre. Allerdings haben die Hss., welche diese Interpolation aus Jo. 19, 34 in den Matthäustext aufgenommen haben, א B C L U Γ und einige Minuskeln, dieselbe hinter Mt. 27, 49 eingefügt. So steht auch das sogleich zu besprechende Scholion des cod. 238 bei Mt. 27, 49. Die abweichende Stellung in cod. 72 wird mit der Berufung auf Chrysostomus zusammenhängen. Daniel S 104 irrte, wenn er meinte die Worte aus Jo. 19, 34 stünden im Text von cod. 72. Er hat den Strich hinter *πρόσκειται* und vor *τοῦτο* in der Anführung Wetstein's, wodurch dieser sich die Anführung der interpolirten Worte ersparen wollte, übersehen oder misdeutet. — Ich habe nur die von Burgon reproducirten Sätze des Scholion, welche allein von Wichtigkeit für uns sind, mitgetheilt. Die von Wetstein im unmittelbaren Anschluss hieran weiter mitgetheilten, also als Bestandtheil desselben Scholion dargebotenen Sätze: *ὅταν οὖν ὁ Ματθαῖος πρὸ τελευτῆς αὐτοῦ σφαζόμενον κτλ.* sind in der Evangelienminuskel 238 (cod. e bei Matthaei, Evv. Riga 1788 p. 462) Bestandtheil eines dem Severus zugeschriebenen Scholion zu Mt. 27, 49. Da dort Anderes wie in cod. 72 vorangeht, so hat man kein Recht, das beiden Scholiasten Gemeinsame, oder gar das nur in cod. 72 erhaltene Stück, welches für uns von Bedeutung ist, dem Severus (bis 519 Bischof von Antiochien) zuzuschreiben. Auch das beiden Scholiasten Gemeinsame (*ὅταν οὖν ὁ Ματθαῖος — ὑποδέξασθαι τὸ σῶμα*) kann nicht dem Severus angehören; denn dieser hat den fraglichen Matthäustext als Interpolation aus Johannes erkannt und verurtheilt (Assemani, Bibl. Or. II, 81); jene Sätze in codd 72 und 238 dagegen setzen die Echtheit des interpolirten Matthäustextes voraus und suchen den Evangelisten Matthäus wegen seiner ungenauen Berichterstattung zu recht-

Grund eigener Anschauung berichtet, so lautet: *ση. ὅτι εἰς τὸ καθ᾽ ἱστορίαν εὐαγγέλιον Διαδώρου* (sic) *καὶ Τατιανοῦ καὶ ἄλλων διαφόρων ἁγίων πατέρων· τοῦτο πρόσκειται:*

ση. ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευρὰν. καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα: τοῦτο λέγει καὶ ὁ Χρυσόστομος.

Das von mir durch *ση.* ersetzte Zeichen bedeutet *σημείωσις* oder *σημείωσαι*, ein *Notabene* des Scholiasten. Während es an der zweiten Stelle müssig steht, ist an der ersten der mit *ὅτι* beginnende Satz davon abhängig zu denken, und dieser hängt nicht etwa von *τοῦτο λέγει καὶ ὁ Χρυσόστομος* ab, so dass wir eine angebliche Nachricht des Chrysostomus über Diodor's und Tatian's Text vor uns hätten. Von Chrysostomus sagt der Scholiast nur, dass er auch so lese, also hinter Mt. 27, 48 die Interpolation aus Io. 19, 34 aufgenommen habe. Der Scholiast oder sein Gewährsmann hat Chrysost. hom. 88 in Matth. (Montfaucon VII, 825c) gelesen, wo zu lesen ist: *ἐνόμισαν Ἠλίαν εἶναι, φησίν, τὸν καλούμενον, καὶ εὐθέως ἐπότισαν αὐτὸν ὄξος. ἕτερος δὲ προσελθὼν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἤνοιξε* (l. *ἔνυξε*). Darnach scheint Chrysostomus wirklich hinter Mt. 27, 48 diese Zuthat im Text gehabt zu haben. Aber es scheint doch nur so; denn er fährt fort: *τί γένοιτ᾽ ἂν τούτων παρανομώτερον, τί δὲ θηριωδέστερον; οἳ μὲν μέχρι τοσούτου τὴν ἑαυτῶν μανίαν ἐξέτειναν, καὶ εἰς νεκρὸν σῶμα λοιπὸν ὑβρίζοντες κτλ.* Also nicht eine Qual für den noch Lebenden, sondern eine Verhöhnung und Mishandlung des bereits zum Leichnam gewordenen Leibes Jesu soll der Lanzenstich sein, was er nicht war, wenn Chrysostomus einen in der bezeichneten Weise interpolirten Matthäustext vor sich hatte und hier befolgte. Er berichtet vielmehr nach Johannes, nach welchem der Lanzenstich dem Tode Jesu gefolgt ist; wie er gleich darauf mit namentlicher Anführung auch den Marcus heranzieht. Diese Angabe des Scholiasten ist also nicht, wie Burgon urtheilt, „vollkommen correct", sondern ein auf oberflächlicher Beobachtung beruhender Irrthum[1]).

---

fertigen. Wir haben es also lediglich mit einem Scholiasten frühstens des 11. Jahrhunderts, vielleicht noch späterer Zeit zu thun. Denn nicht von diesen Scholien zu Matthäus, sondern nur von den Varianten am Rand des Lucas sagt Wetstein, dass sie von gleicher Hand wie der Text selbst geschrieben seien.

1) Denselben Fehler machte Severus (Ass. B. Or. II, 82, wo jedoch der Wortlaut der den Chrysostomus betreffenden Angabe nicht mitge-

Mit der Angabe über Tatian scheint es noch bedenklicher zu stehn, schon darum, weil sie unverständlich ist. „Das der Geschichte folgende Evangelium“ scheint allerdings Bezeichnung einer Evangelienharmonie sein zu sollen[1]). Als ihr Verfasser würde zunächst Diodor bezeichnet, womit sicherlich der Lehrer des Chrysostomus und Bischof von Tarsus († c. 390) gemeint ist. Aber dass er ein solches „geschichtliches Evangelium“ verfertigt habe, bezeugt niemand[2]). Ganz unvollziehbar ist aber die hier ausgesprochene Vorstellung, dass dieses „geschichtliche Evangelium“ zugleich auch das Werk Tatian's und anderer heiliger Väter gewesen sein soll. Oder wäre nur gemeint, dass Diodor wie Tatian und noch manche Andere ein und dasselbe Evangelienbuch gebraucht haben? Dann läge hier eine so dunkle Kunde über das von Tatian verfasste Diatessaron vor, dass wir auf jede Verwerthung desselben verzichten müssten. Aber es ist auch die Thatsache selbst, welche uns in so trüber Form überliefert zu sein scheint, dass nämlich in irgend einer Evangelienharmonie Joh. 19, 34 in den Matthäustext hinter Mt. 27, 48 oder 49 eingeschoben gewesen sei, sehr unwahrscheinlich. Ein Harmonist, welcher aus den vier Evangelien eine fortlaufende Geschichtserzählung herstellen wollte, konnte am wenigsten auf den Einfall gerathen, diesen einzelnen Spruch aus seinem deutlichen Zusammenhang bei Johannes herauszureissen und hinter Mt. 27, 48 oder 49 einzuschalten, anstatt die ganze Erzählung des Johannes von dem, was nach dem Sterben Jesu mit dem Gestorbenen geschehen ist, an den synoptischen oder johanneischen oder einen gemischten Bericht über das

---

theilt ist). Vielleicht ist also Severus der Gewährsmann des Scholiasten und dadurch die in der letzten Anmerkung entwirrte Confusion mit veranlasst.

1) Semler, Hermen. Vorbereitungen III, 19 (nach Semisch p. 25 von mir citirt) wollte *κατὰ τέσσαρα* statt *καθ' ἱστορίαν* lesen. Aber durch Schreiberversehn entsteht selten etwas zu gleicher Zeit Dunkles und doch Sinnvolles. Eher könnte man denken, dass in *Διαδώρου* (sic) ein *Διὰ δ'* = *διὰ τεσσάρων* untergegangen wäre. Es könnte auch (*τὸ*) *καὶ Τατιανοῦ* Glosse eines Schreibers sein, dem bei dem unbekannten historischen Evangelium des Diodor das bekannte Diatessaron des Tatian einfiel. Die Stellung des Namens „Tatian“ hinter Diodor und unter den heiligen Vätern ist höchst sonderbar. Aber Einfälle dieser Art sind zu wohlfeil.

2) Einen Commentar Diodor's *εἰς τὰ δ' εὐαγγέλια* erwähnt Suidas s. v. *Διόδωρος* (ed. Bernhardy p. 1379).

Sterben Jesu anzuschliessen. So ist es wenigstens in dem von Ephräm commentirten Diatessaron und den mir bekannten älteren Evangelienharmonien gemacht worden[1]). Das Einzige, was wir aus diesem Scholion mit einiger Wahrscheinlichkeit entnehmen können, ist, dass Diodor jene im vierten Jahrhundert schon sehr verbreitete Interpolation hinter Mt. 27, 48 oder 49 gekannt und anerkannt hat. Der Rest ist eine dunkle Kunde davon, dass Tatian ein die Geschichte Jesu zusammenhängend darstellendes Evangelium verfasst, oder auch nur gehabt und gebraucht habe[2]). Es ist leider nöthig, schliesslich noch einige verwirrte Angaben auf ihren Grund zurückzuführen. Credner (Beitr. 450) meldet über das bisher besprochene Scholion Folgendes: „In der St. Gallener Handschrift wird zu Mt. 27, 49 aus Tatian's Evangelienharmonie folgender Zusatz erwähnt: *ἄλλος δὲ λαβὼν* . . . Eine ähnliche Bewandniss hat es, wenn nach dem Scholion im cod. 72 zu Lc. 7, 42 Tatian gelesen haben soll: *τίς αὐτῶν πλεῖον ἀγάπησεν*". Unter der St. Galler Hs. kann nur der berühmte, von Rettig 1836 edirte griechisch-lateinische Evangeliencodex gemeint sein (*Δ* = Nr. 48 der Stiftsbibl. zu St. Gallen), welcher p. 229 nichts der Art enthält. Dieser Mythus wie der andere über ein Scholion des cod. 72 zu Lc. 7, 42 stammt aus der befremdlichen Mittheilung von Scholz (Nov. T. I Proll. p. CXLIX): *Tatianus Syrus, sec. II, ed. Paris 1742 fol. Citatur ad Matth. 27, 49 eius harmonia evangelica in codice St. Gallensi et in scholio codicis 72 atque ad Luc. 7, 42.* Scholz, über dessen Unzuverlässigkeit das Urtheil feststeht (s. Tischend. ed. VII Proll. XCIX sq.; Scrivener, Introd. 419 sq.), hatte weder den cod. St. Gallensis (*Δ*) noch den cod. 72 gesehn. Eine dunkle Erinnerung daran, dass in einer St. Galler Hs. der lateinische und der deutsche Tatian stehe, hat ihm hier einen Streich gespielt. Aber den Irrthum, dass cod. 72 ein den Tatian betreffendes Scholion zu Lc. 7, 42 enthalte, hat er nicht

---

1) S. II. Abschnitt meines Buchs §. 97 Note 11. Im cod. Fuld. p. 157, 3 steht Jo. 19, 34 in seinem richtigen Zusammenhang, weit getrennt von Mt. 27, 49 p. 156, 11. Ueber die Epitome des Ottom Luscinius s. den IV. Abschnitt.

2) Es ist auffallend, dass ein so gründlicher Forscher wie Burgon auf dieses Scholion die Vermuthung hat gründen mögen, dass viele falsche Lesarten der ältesten griechischen Hss. aus Tatian's Diatessaron eingeschlichen seien (l. l. p. 317).



ausgesprochen. Zu „atque ad Luc. 7, 42“ ist nur „citatur“ zu ergänzen. Zu Luc. 7, 42 citirt Scholz selbst (I, 243, Note x): „τίνα (nicht τίς, wie Credner angibt) αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν (nicht ἀγάπησεν) Tatian.“, ohne nähere Angabe seiner Quelle. Dass cod. 72 nicht die Quelle sei, verstand sich von selbst, da Keiner, der diese Hs. gesehn, Solches daraus berichtet hat. Nach langem Suchen entdeckte ich die Quelle in einem kleinen Aufsatz meines guten Namensvetters (Keil und Tzschirner's Analecten III, 2, S. 9 ff.) „Erläuterung einer bis jetzt unbekannten Variante Lc. 7, 42. 43 aus Ulfilas und Tatian“. Darin wird aus dem deutschen Text (ed. Sievers p. 261, 21) *Uuedaran minnotâ her mêr?* geschlossen, dass im lat. Original gestanden haben müsse *utrum plus dilexit?* was dann weiter auf ein griechisches τίνα statt τίς zurückgehe. Verlorene Mühe, da die lat. Urschrift, der cod. Fuldensis ed. Ranke p. 124, 27: *quis eum plus diliget* bietet! Der bis in die neueste Zeit sich forterbende [1]) Scholz'sche Fund dürfte hiermit begraben sein. Es darf aber nicht unbemerkt bleiben, wie weit über die Nachlässigkeit eines Scholz Credner's Leistung hinausragt [2]).

In der katholischen Kirche griechischer Zunge ist Tatian's Diatessaron nur durch Hörensagen bekannt gewesen. Sie hat auch niemals eine andere Evangelienharmonie in Gebrauch gehabt. Jener Hesychius, entweder der Presbyter und nachmalige Patriarch von Jerusalem († 609), oder ein älterer jerusalemischer Presbyter des 5. Jahrh., welcher sich viel mit der Harmonisirung der evangelischen Berichte beschäftigt hat [3]), sagt in

---

1) Hilgenfeld, Einleitung S. 76; Abbot, The authorship of the f. gospel p. 54; Harnack, Zeitschr. f. KG. IV, 4, S. 474. Letzterer drückt sich aber mit Recht sehr vorsichtig aus.

2) Zu allem Gesagten kommt noch hinzu, dass Credner a. a. O. das Evangeliarium Hierosol., worüber er eine schon nach Adler de verss. syr. p. 174 zu berichtigende ungenaue Mittheilung macht, „die syrische Uebersetzung“ nennt.

3) Cotelier, Eccl. Gr. Monum. III, 1—52 gab seine Συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων, ἐκλεγεῖσα ἐν ἐπιτομῇ ἐκ τῆς εὐαγγελικῆς συμφωνίας heraus. Cotelier hielt für den Verfasser den Hesychius des 5. Jahrhunderts (s. seine erste Note p. 522), Cave den Patriarchen zur Zeit Gregor's des Grossen. Die sogleich zu citirende Rede (Combefis, Auctar. Novum I, 743—774) kann nicht für ein Bruchstück des grösseren Werks gelten, woraus die von Cotelier herausgegebene Epitome ausgezogen ist. Es ist, wie namentlich der Schluss zeigt, eine Predigt. Eher lässt sich

einer gelehrten Predigt über die Auferstehungsberichte[1]), die Evangelisten ergänzten sich so wunderbar schön, „dass Einer das, was von einem jeden Evangelisten geschrieben ist, nach der Zeitordnung zusammenstellen und daraus eine einzige Harmonie und ein einziges Corpus der ganzen Geschichte herstellen könnte, als ob ein Einziger das Ganze geschrieben hätte, und nicht Viele.“ Es könnte das Einer thun; gethan hatte es Keiner, soweit die Kenntnis des Hesychius reichte. Man wird an Ammonius erinnern, den „berühmten“ Verfasser einer Evangelienharmonie, welche auch den Namen Diatessaron führte. Dachte ja auch Victor von Capua an Ammonius ebensogut wie an Tatian, als er für seine lateinische Evangelienharmonie einen Verfasser suchte. Aber es ist an der Zeit, mit dem zuerst von Victor ausgesprochenen Irrthum völlig zu brechen, als ob Ammonius ein Werk verfasst habe, welches mit jener lateinischen Harmonie und überhaupt mit irgend einer aus den Worten der Evangelisten zusammengestellten evangelischen Geschichte nach Anlage und Zweck sich vergleichen liesse, ein Werk, an welches Hesychius sich hätte erinnern sollen. Die einzige Nachricht des Alterthums über das Werk des Ammonius liegt in den Anfangsworten des berühmten Briefs des Eusebius an Carpianus, welchen Eusebius als Prolog seiner Ausgabe der Evangelien vorausgeschickt hat. Die in mehr als einer Hinsicht von der Nachwelt misverstandenen und geradezu mishandelten Worte heissen auf deutsch[2]): „Der Alexandriner Ammonius hat zwar sichtlich

---

das Fragment bei Combefis I, 774 cf. Cramer Cat. II, 389 als Grundlage der Quaestio 46 in der Epitome bei Cotelier p. 36 ansehn. Die Rede ist auch dem Gregor von Nyssa und dem Severus von Antiochien zugeschrieben worden, was dann zu unliebsamen Irrungen geführt hat, welche erst Burgon l. l. p. 40. 41. 57 aufdeckte.

1) Combefis, Auctar. nov. (1648) I, 766 D: *ὥστε δύνασθαί τινα κατὰ τὴν τῶν καιρῶν τάξιν τὰ παρ' ἑκάστου γεγραμμένα συνθέντα μίαν ἁρμονίαν καὶ ἓν σῶμα πάσης ἱστορίας ἐργάσασθαι, καθάπερ ἑνὸς τὸ πᾶν γεγραφότος καὶ οὐ πολλῶν.* — Der Redner hatte, wie es scheint, neuerdings die Einrichtung getroffen, dass in der Osternacht die Auferstehungsberichte aller vier Evangelisten zwar einträchtig (*ἁρμοδίως*), wie er urtheilt, aber doch getrennt und nach einander in der Kirche vorgelesen wurden, was zwar eine allgemeine Billigung fand, aber doch wegen der sich wiederholenden und zugleich widersprechenden Berichte von Manchen verwirrend gefunden wurde (p. 744 A. B).

2) Der oftmals gedruckte Text lautet bei Tischendorf, N. T. ed.

mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit und Sorgfalt das Evangelium durch Vier uns hinterlassen, indem er dem Matthäusevangelium die gleichlautenden Abschnitte der übrigen Evangelisten zur Seite stellte, was zur unausbleiblichen Folge hatte, dass der fortlaufende Zusammenhang der drei (übrigen Evangelien), was das Gewebe der Lection anlangt, zerstört wurde; damit du aber bei Bewahrung des ganzen Organismus und Zusammenhangs auch der übrigen (Evangelien) die eigenthümlichen Stellen eines jeden Evangelisten wissen kannst, an welchen sie über dieselben (Gegenstände) wahrheitsliebend zu reden sich getrieben fühlten, habe ich, angeregt durch die Arbeit des genannten Mannes, nach einer andern Methode Verzeichnisse, zehn an der Zahl, für dich ausgearbeitet, welche hier unten beigefügt sind.“ Die an sich sehr einfache Beschreibung des Werks des Ammonius ist durch das seit Hieronymus herrschende Misverständnis der auf die „Canones“ und „Perikopen“ des Eusebius bezüglichen Aussagen verdunkelt worden. Die sogenannten „Sectionen des Ammonius“ sind ebenso wie die „Canones des Eusebius“ das eigenste Werk des Letzteren [1]), und die eusebianische Bearbeitung der Evangelien ist ein von dem Werk des Ammonius völlig verschiedenes Buch. Nur die „Anregung“ (*ἀφορμή*) zu seiner Arbeit hat Eusebius durch Ammonius empfangen. Die Idee, die in verschiedenen Evangelien materiell identischen und formell ähnlich lautenden Stücke als Parallelstellen zu einander für das Auge erkennbar zu machen, hat Eu-

---

crit. VII, Proll. p. LXXIV: *Ἀμμώνιος μὲν ὁ Ἀλεξανδρεὺς πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγηοχὼς τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς, ὡς ἐξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἱρμὸν τῶν τριῶν διαφθαρῆναι ὅσον ἐπὶ τῷ ὕφει τῆς ἀναγνώσεως· ἵνα δὲ σωζομένου καὶ τοῦ τῶν λοιπῶν δι᾽ ὅλου σώματός τε καὶ εἱρμοῦ εἰδέναι ἔχοις τοὺς οἰκείους ἑκάστου εὐαγγελιστοῦ τόπους, ἐν οἷς κατὰ τῶν αὐτῶν ἠνέχθησαν φιλαλήθως εἰπεῖν, ἐκ τοῦ πονήματος τοῦ προειρημένου ἀνδρὸς εἰληφὼς ἀφορμὰς καθ᾽ ἑτέραν μέθοδον κανόνας δέκα τὸν ἀριθμὸν διεχάραξά σοι τοὺς ὑποτεταγμένους.*

1) Es ist Burgon's Verdienst, dies gründlich und unwiderleglich dargethan zu haben (The last twelve verses of S. Marc. 1871 p. 126—131; 295—312). Die deutschen Isagogiker vom J. 1875, Hilgenfeld und Mangold, wissen von diesen ausgezeichneten Forschungen noch gar nichts. Auch von der Einrichtung des Ammonianischen Diatessaron hat Burgon die richtige Einsicht, geht aber nicht näher darauf ein.

sebius von Ammonius entlehnt. Die „Methode“ ist seine eigene; d. h. die auf einander berechneten Sectionen und Kanones sind seine Erfindung. Auch der Stoff ist ein anderer. Was Ammonius in seiner Weise für Matthäus gethan hat, thut Eusebius in einer ganz anderen Weise an den vier Evangelien. Das Werk des Ammonius war wesentlich nur eine Ausgabe des Matthäustextes, welcher vollständig und in ununterbrochener Folge von ihm niedergeschrieben war. Neben diesem Matthäustext, also auf breitem Rande oder in mehreren Columnen neben dem eigentlichen Text, waren diejenigen Abschnitte — und nur diese — der anderen Evangelien beigeschrieben [1]), welche mit Stücken des Matthäus wesentlich gleichlauten. Ob diese Parallelen aus den anderen Evangelien in extenso, oder nur die Abweichungen mitgetheilt waren, wissen wir nicht, ist aber auch nicht nöthig zu wissen, um zu erkennen, dass das Werk des Ammonius weder mit der von Victor gefundenen, noch mit der von Ephräm dem Syrer commentirten Evangelienharmonie irgend welche Aehnlichkeit gehabt habe. Abgesehn davon, dass Ammonius den grössten Theil des Johannesevangeliums und bedeutende Stücke des Lucas unberücksichtigt lassen musste, weil sie nicht mit Stücken des Matthäus „homophon“ waren, so hat er vor allem nicht aus den Worten verschiedener Evangelisten einen einheitlichen Text, eine evangelische Geschichte in Bibelworten hergestellt, sondern eine Ausgabe des Matthäus veranstaltet, welche dessen Verwandtschaft mit den übrigen Evangelien veranschaulichte. Das war keine Evangelienharmonie im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern eine Art von Synopsis. Dass diese tabellarische Darstellung eines Theils des evangelischen Stoffs am Rand des Matthäus nicht gottesdienstlichen, sondern gelehrten Zwecken dienen wollte, und dass die Synopse des Ammonius niemals als kirchliches Vorlesebuch die kanonischen Evangelien vertreten haben kann, ist selbstverständlich. Gleichwohl scheint Ammonius seinem Buch den Titel *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* gegeben zu haben. Eusebius drückt sich wenigstens nicht so aus, als ob er selbst erst diesen Namen

1) Das gewöhnliche Misverständnis spricht Valesius zu Eus. h. e. IV, 29 recht naiv aus: *Nam et Ammonius Alexandrinus evangelium διὰ τεσσάρων composuit, insertis in Matthaei evangelium reliquorum trium evangelistarum excerptis.* Ja, wenn *παρατιθέναι inserere* hiesse!

ihm gäbe. Da aber auch das dem Tatian zugeschriebene Werk diesen Titel führte, so wird der eine Schriftsteller vom anderen den Titel entlehnt, also irgend welche Kenntnis, sei es auch nur des Titels, vom Werk des Anderen gehabt haben. Das Wahrscheinliche ist, dass Ammonius von dem Diatessaron, welches dem Tatian zugeschrieben wurde, gehört hatte und von ihm den bequemen, auch für sein Werk passenden Titel entlehnt hat. Freilich wissen wir über unseren Ammonius und seine geschichtliche Stellung so gut wie nichts. Es beruht auf einer längst erkannten Verwechselung, wenn Hieronymus (v. illustr. 55) und wahrscheinlich schon Eusebius [1]) diesen christlichen Schriftsteller mit dem heidnischen Philosophen Ammonius Saccas identificirt haben. Selbst dass er ein Alexandriner und dass er ein Zeitgenosse des Origenes war, ist ungewiss; denn beides ergab sich für Eusebius nothwendig aus der Verwechselung mit dem Philosophen Ammonius. Unser Ammonius kann ebensogut der alexandrinische Presbyter und Märtyrer aus Diocletian's Zeit (Eus. h. e. VIII, 13, 7) oder irgend ein anderer Träger dieses sehr gebräuchlichen egyptischen Namens sein. Nur die gelehrte Tendenz seiner Arbeit macht es wahrscheinlich, dass er eher jünger als älter wie Origenes ist. Sollten nicht die hexaplarischen Arbeiten des Origenes dem Ammonius die Anregung zu seiner Bearbeitung der Evangelien gegeben haben?

Der einzige positive Ertrag dieser Erörterung für unsere Frage ist der, dass ein, wie es scheint, dem 3. Jahrhundert angehöriger Gelehrter Namens Ammonius wahrscheinlich eine Kunde von einem älteren Werk unter dem Titel Diatessaron

---

1) Hist. eccl. VI, 19 s. den Literaturnachweis bei Heinichen, comm. in Eus. h. eccl. p. 272 sq. Dem christlichen Ammonius gehörten natürlich die Schriften an, durch welche Eusebius zu der verkehrten Polemik gegen Porphyrius verführt wurde, so das Buch *περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας* (Eus. h. e. VI, 19, 10; Hieron. v. ill. 55). Diesen Ammonius und nicht den ihm gleichfalls bekannten spätern Alexandriner Ammonius des 5. Jahrhunderts (Migne. 89 col. 42. 236. 245 cf. Cramer, Caten. II praef. p. IV sq.) scheint Anastasius Sinaita zu meinen, wenn er Papias und Clemens, Pantänus und Ammonius als die alten und ersten mit einander übereinstimmenden Exegeten nennt, welche das Hexaëmeron allegorisch gedeutet haben (Routh rel. s. I, 15 nach P. Halloix, nur lateinisch bei Migne 89 col. 860). Aber die Sache bedarf der Untersuchung.

gehabt und darnach wahrscheinlich seine Arbeit benannt hat, obwohl dieselbe grundverschieden war von dem Bild, das wir uns nach allen vorhandenen Nachrichten von dem Diatessaron Tatian's zu machen haben. Genauere Nachrichten begegnen uns aber erst im Gebiet der syrisch redenden Kirche. Auf diesen Boden stellt uns der Bericht des Theodoret, welcher in den Jahren 423 (oder 420) bis 457 Bischof von Cyrrhus [1]) war und im J. 453 seine *ἐπιτομὴ αἱρετικῆς κακομυθίας* schrieb [2]). Zu den wenigen nicht den älteren Häreseologen nacherzählten Stücken dieses Buchs gehört, was Theodoret am Schluss des Kapitels über Tatian mittheilt (I, 20; vol. IV, 312): *Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνοι οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἑπόμενοι δόγμασι, τὴν τῆς συνθήκης κακουργίαν οὐκ ἐγνωκότες, ἀλλ᾽ ἁπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. εὗρον δὲ κἀγὼ πλείους ἢ διακοσίας βίβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ᾽ ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας, καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.* Hier ist zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen historischen Bericht und der Erzählung von dem, was Theodoret in seiner eigenen Diöcese gefunden und in Folge dessen gethan hat. Letzteres dient als Beleg dafür, dass er vorher nichts Unwahres behauptet habe, wenn er sagte, dass auch orthodoxe Gemeinden das Buch seiner Zweckmässigkeit wegen arglos gebraucht haben. Aus den Worten „aber auch ich selbst fand mehr als 200 solcher Bücher in den Kirchen unserer Gegend in Ehren gehalten“ folgt, dass die voranstehende Aussage sich auf weitere Kreise bezieht. Dann darf man aber auch nicht mehr die Präterita *ἐχρήσαντο, χρησάμενοι* daraus erklären wollen, dass eben Theodoret diesem Brauch durch Beseitigung der mehr als 200 Exemplare des Diatessaron aus den Kirchen seines Sprengels ein Ende gemacht habe. Theodoret will vielmehr wissen, dass ebenso wie durch ihn in der Diöcese von Cyrrhus, durch Andere in anderen Diöcesen das Diatessaron

---

1) Die Schreibweise ist schwankend *Κυρος*, *Κυρρος* syr. קורוס.

2) Die chronologischen Angaben nach Garnerii Dissert. II bei Schulze, Theod. opp. V, 393 sqq. und Schulze selbst I p. 8. 27. 48.

durch die kanonischen Evangelien verdrängt worden sei. Das ist eine geschichtliche Thatsache, deren Tragweite und Richtigkeit weiterhin genugsam sich bestätigen wird. Ohne Bedeutung dagegen ist, dass Theodoret zugleich auch von früherem Gebrauch des Diatessaron bei der Partei des Tatian spricht. Wenn es je eine solche Partei oder Secte gegeben hätte, so existirte sie zu Theodoret's Zeit längst nicht mehr. Selbst Epiphanius, der an ihre ehemalige Existenz glaubt, muss bekennen, dass sie sammt ihrem Stifter verduftet sei [1]). Denkt man an die Enkratiten oder Hydroparastaten, welche Theodoret noch enger wie die früheren Häreseologen mit Tatian, ihrem angeblichen Stifter zusammenfasst, so zeigte sich schon, dass sie in allen Zeiten, aus welchen uns Berichte vorliegen, nicht das Diatessaron gebrauchten (oben S. 17). Theodoret berichtet auch nicht aus eigener Kunde über Enkratiten seiner Zeit und seiner Gegend. Auch von den Parteigenossen Tatian's sagt er, dass sie das Diatessaron in Gebrauch hatten, also nicht mehr haben. Er selbst hat keinen Antheil daran, dass diese Secte das Diatessaron abgeschafft hat; denn abgesehn davon, dass es, wie gezeigt, unerlaubt ist, die Aussage über seine eigenen Erfahrungen und Massregeln auf die vorher genannten theils katholischen, theils häretischen Kreise auszudehnen, so bezeugt weder Theodoret selbst [2]), noch irgend Jemand, dass es in der Gegend von Cyrrhus Enkratiten gab. Kleinasiatische Provinzen werden als ihre Wohnsitze am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts genannt [3]). Was aber sollte diese längst von der katho-

1) haer. 46, 2 p. 392: *ἤδη δὲ καὶ οὗτος κατασβεσθεὶς οἶμαι ἔληξε καὶ τὸ τούτου διδασκαλεῖον.* Cf. haer. 45, 4 p. 390.

2) Theodoret hat sich viel Mühe gegeben, die zahlreichen häretischen Gemeinden, welche er in seinem Sprengel vorfand, zur katholischen Kirche zurückzuführen. Er stiess gelegentlich auf hartnäckigen Widerstand, Steinwürfe u. drgl. Aber mit ganzen Gemeinden ist es ihm gelungen. In der ganzen Diöcese ist zuletzt kein Unkraut mehr (ep. 113 vol. IV, 1190). Aber es werden nur Marcioniten und Arianer resp. Eunomianer genannt (Hist. relig. 21 vol. III, 1243. 1245; c. 22 p. 1253; ep. 81 vol. IV, 1141; ep. 113 vol. IV, 1190).

3) Epiph. haer. 47, 1 p. 399 cf. 46, 1 p. 391; 61, 2 p. 507; Mac. Magn. III, 43 ed. Blondel p. 151 (in Bezug auf die Zeit des Macarius s. meine Abhandlung in Ztschr. f. KG. II, 3, S. 452 sqq. und Neumann, Script. gr. adv. Christ. III, 22); Sozom. h. e. V, 11 (ed. Mogunt. 1677 p. 610 D).

lischen Kirche losgerissenen Secten veranlasst haben, das Diatessaron, welches sie zur Zeit des Eusebius und des Epiphanius noch nicht gebrauchten, nachher einzuführen und vor Theodoret's Zeit wieder abzuschaffen? Es scheint hiernach klar zu sein, dass Theodoret's Angabe über einen ehemaligen Gebrauch des Diatessaron bei der Partei Tatian's nur eine historische Einkleidung der selbstverständlichen Voraussetzung ist, eine Secte Tatian's müsse auch Tatian's Evangelium gebraucht haben. Die Bemerkung dient ihm nur dazu, die Thatsache, dass katholische Gemeinden das Evangelium des Ketzers in Ehren hielten und im Gottesdienst gebrauchten, in ihrer ganzen Abnormität erscheinen zu lassen. Ueber diese Thatsache aber gibt uns Theodoret einen Bericht, an dessen Genauigkeit nicht zu zweifeln ist.

Da es sich um Exemplare des Diatessaron handelt, welche Theodoret in den Kirchen seiner Diöcese in Ehren gehalten, also im gottesdienstlichen Gebrauch fand, so mag die Zahl der Gemeinden, in welchen er das Diatessaron durch die kanonischen Evangelien verdrängte, nicht viel geringer gewesen sein, als die Zahl der beseitigten Exemplare, also vielleicht ein Viertel der 800 Gemeinden, welche sein Sprengel umfasste [1]). In den übrigen Gemeinden müssen die kanonischen Evangelien schon eingeführt gewesen sein. Da aber in denjenigen Gemeinden, welchen erst durch Theodoret das Diatessaron genommen wurde, und in den katholischen Gemeinden ausserhalb seines Sprengels, von denen er das Gleiche zu wissen meint, die Einführung der kanonischen Evangelien das Spätere, der Gebrauch des Diatessaron das Frühere ist, so wird überhaupt da, wo das Diatessaron zu irgend einer Zeit in kirchlichem Gebrauch war, dies das ursprüngliche Evangelienbuch gewesen sein, welches erst allmählig, hier früher, dort später, theilweise erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts durch die kanonischen Evangelien verdrängt wurde. Jenes ist eine eigenthümliche Besonderheit gewisser Landschaften, welche den uniformirenden Tendenzen der katholischen Kirche, welche von Constantin an auch die syrische Kirche zu fühlen bekam, zuletzt hat weichen müssen. Dass es dabei an Widerstand nicht gefehlt hat, versteht sich von selbst, wird aber auch durch die Analogie der noch ungeschriebenen

---

1) Epist. 113 vol. IV, 1190.

Geschichte der syrischen Osterpraxis der nachconstantinischen Zeit bestätigt.

Das Diatessaron galt als Werk Tatian's, den man also wahrscheinlich nicht als Ketzer kannte. Da sein Name sicherlich nicht auf dem Titel des Evangelienbuchs stand, was eine mit dem kirchlichen Zweck desselben unverträgliche Geschmacklosigkeit gewesen wäre, so muss es eine dort unbestrittene, mit dem Buch von altersher verbundene Tradition gewesen sein, auf Grund deren Theodoret dies ohne die geringste Unsicherheit ausspricht. Dass das Diatessaron aus vier Büchern zusammengestellt war, sagte sein dort üblicher Name. Dass diese vier Quellenschriften dieselben vier Evangelien seien, welche in den übrigen Gemeinden der Diöcese gebraucht wurden, und dass nichts merklich Fremdartiges oder gar Häretisches darin enthalten sei, muss als selbstverständlich gegolten haben. Andernfalls wäre nicht zu verstehen, wie die früheren Bischöfe von Cyrrhus, darunter ein von Theodoret hochgefeierter Isidorus [1]), bis ins 5. Jahrhundert hinein den Gebrauch des als ketzerisch erkannten Diatessaron in so zahlreichen Gemeinden geduldet hatten. Arglos (ἁπλούστερον) wie der Gebrauch war auch die Duldung desselben seitens der orthodoxen Oberhirten. Auch Theodoret setzt voraus, dass das Diatessaron aus den kanonischen Evangelien compilirt sei; sonst könnte er nicht sagen, Tatian habe die Genealogien, nämlich die des Matthäus und des Lucas, und Alles, was sonst die fleischliche Herkunft Jesu aus David's Geschlecht anzeige, weggeschnitten [2]). Dass das Buch seiner Kürze wegen beliebt war, enthält keinen Tadel und ist nichts für diese Evangelienharmonie Charakteristisches. Es versteht sich von jeder Harmonie, welche nicht zwei Tempelreinigungen und zwei Bergpredigten und vier Palmsonntagseinzüge erzählt, von selbst, dass sie im Vergleich mit dem katholischen „Evangelium“, der Sammlung der vier kanonischen Evangelien, ein kurzes Buch ist. Hätte Theodoret bemerkt,

---

1) Histor. relig. 3 vol. III, 1143; hist. eccl. V, 4 vol. III, 1020; epist. 42. 47 vol. IV, 1101. 1107.

2) Die Gedankenlosigkeit, vermöge deren z. B. Mangold (Bleek's Einl. in's N. T. 3. Aufl. S. 275) aus Theodoret das Gegentheil erschliesst, genauer zu analysiren, scheint überflüssig. Dem Verfasser von „Supernatural Religion“ hat in dieser Hinsicht Nicholson, Gospel acc. to the Hebrews p. 128 sq. ausreichend geantwortet.

dass Apokryphes und positiv Häretisches darin enthalten sei, so würde er dies nicht ungesagt lassen, denn er hat das Interesse das bisher als heilige Schrift geehrte und gebrauchte Buch als Machwerk eines Ketzers zu brandmarken. Allzu oberflächlich darf man sich seine Untersuchung auch nicht denken; denn es galt eine alte, in zahlreichen Gemeinden festgewurzelte liturgische Sitte zu beseitigen, und die Erfahrung aller Zeiten lehrt, dass das ein schwieriges Ding ist, wobei der Neuerer die kräftigsten Argumente zusammensucht, um den allezeit zähen Widerstand der am Alten hängenden Gemeinden zu überwinden. Man darf daher als sicher annehmen, dass Theodoret darum von häretischen und apokryphischen Zuthaten zum kanonischen Evangelienstoff schweigt, weil Solches im Diatessaron nicht leicht zu finden oder überhaupt nicht vorhanden war. Es ist dagegen nach allen Analogien wahrscheinlich, dass er bei seinen Angaben über die Defecte des Diatessaron den Mund ein wenig voll genommen hat, um sein radicales Verfahren als möglichst gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Wichtig ist noch die Frage nach der Sprache des Buchs. Aber eine Frage, auf welche die Antwort erst zu suchen wäre, kann diese nur heissen, weil man sie bisher nicht ernstlich aufgeworfen hat [1]). Man ist allgemein von der unbewiesenen Voraussetzung ausgegangen, dass Theodoret von einem griechischen Buch rede [2]). Doch wohl nicht darum, weil er griechisch geschrieben hat? Ein griechisches Evangelium wäre in den meisten oder allen Gemeinden der Umgegend von Cyrrhus ein unverständliches Buch gewesen [3]). In dem ganzen Gebiet östlich von Antiochien bis weit über den Tigris hinaus war ja das Syrische die *ἐγχώριος φωνή*. Antiochien allerdings war eine

---

1) Die beiläufigen Bemerkungen Harnack's a. a. O. S. 494 sind durch Mittheilungen von mir veranlasst.

2) Semisch z. B. schliesst (p. 5) aus Ephräms Commentar zum Diatessaron, dass dies vor der Mitte des 4. Jahrh. in's Syrische übersetzt gewesen sein müsse, und aus der Nachricht des Theodoret, dass bis zur Mitte des 5. Jahrh. das griechische Original noch stark verbreitet gewesen sei. — Auch J. Chr. Zahn (Keil's Anal. II, 1, 174) geht von dieser Voraussetzung aus.

3) Garnerius (diss I in Opp. Theodoreti ed. Schulze V, 142) urtheilt ohne Rücksicht auf das Diatessaron über die Gegend von Cyrrhus: *Syra fere lingua utebantur omnes; pauci vel in urbe graecas delicias noverant.*

ganz überwiegend griechische Stadt. Soviel ich weiss, ist dort vor Theodoret und in den nächsten Jahrhunderten nach ihm der Gottesdienst stets nur in griechischer Sprache gehalten worden; aber unmittelbar vor den Thoren der Stadt wurde syrisch gesprochen. Von der Landbevölkerung, welche an gewissen Festtagen in der Stadt zur Kirche ging, sagt Chrysostomus in einer Predigt[1]: *λαὸς κατὰ μὲν τὴν γλῶτταν ἡμῖν ἐνηλλαγμένος, κατὰ δὲ τὴν πίστιν ἡμῖν συμφωνῶν.* Der Einsiedler Macedonius, welcher in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auf verschiedenen Höhen bei Antiochien lebte und 45 Jahre lang eine Grube zur Wohnung hatte, wurde vom Volk *Γουβᾶς* genannt, was Theodoret richtig durch *λάκκος* übersetzt[2]). Macedonius selbst redete die kaiserlichen Commissare, welche aus Anlass des Umsturzes der Kaiserbilder in Antiochien i. J. 387 dorthin geschickt wurden, syrisch an und konnte sich nur durch einen Dollmetscher mit ihnen verständigen[3]). Als Bischof Flavian, welcher ihn gegen seinen Willen in den geistlichen Stand einführen wollte, ihn in die Stadt gelockt hatte und am Altar weihte, verstand Macedonius die ganze Liturgie nicht und musste erst durch Andere erfahren, was mit ihm geschehen sei (l. l. 1207 sq.). Die Landbevölkerung hätte des Griechischen nicht in dem Masse unkundig bleiben können, wenn nicht bei den Städtern trotz ihres Stolzes auf hellenische Abkunft[4])

---

1) Homil. 19 de statuis Opp. ed. Montfaucon II, 189 B. Ausser von der *κυριακὴ τῆς ἐπισωζομένης* wird das vom Tag der Makkabäer erwähnt II, 651 B. Am Tag nach der städtischen Feier des Märtyrerfestes ging der Bischof auf die Dörfer, um dort dasselbe Fest zu feiern. Der ihn in der Stadt vertretende Chrysostomus sagt in Bezug auf die Bauern draussen: *μὴ γάρ μοι τὴν βάρβαρον αὐτῶν φωνὴν ἴδῃς, ἀλλὰ τὴν φιλοσοφοῦσαν διάνοιαν.*

2) Hist. relig. 13 vol. III, 1206 cf. Payne Smith, Thesaurus s. v. גובא.

3) Hist. relig. 13 vol. III, 1209 sq. Dieser Umstand wird in der Hist. eccl. V, 19 (al. 20) vol. III, 1053 sq. und bei Chrysost. hom. 17 (Montfaucon II, 172—174) nicht erwähnt.

4) Sehr merkwürdig ist, was Eusebius (Quaest. ad Steph. bei Mai, N. P. Bibl. IV, 1, 270) oder wahrscheinlich vielmehr Africanus (Spitta, der Brief des Jul. Afr. an Aristides S. 111) sagt: *ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς Ἴωνας προγόνους αὐχοῦσι.* Es heisst hier *Ἴωνες* offenbar nur „Griechen" cf. Euseb. Chron. I, 171, 22 u. 30; es ist das syrische *Jau-*

ein gewisses Mass von Kenntnis des Syrischen sehr allgemein verbreitet gewesen wäre. Der aus Persien stammende syrische Mönch Aphraates — nicht zu verwechseln mit seinem etwas älteren, jetzt berühmter gewordenen Namensvetter —, welcher sich um 360 in einer Vorstadt Antiochiens niederliess, hielt dort, nachdem er erst ganz wenig griechisch gelernt hatte, Vorträge, zu welchen die vornehme Welt aus der Stadt hinausströmte [1]). Chrysostomus appellirt auf der Kanzel wiederholt an die, welche syrisch verstehen [2]). Mit jenem des Griechischen völlig unkundigen Macedonius hat die vornehme Familie des Theodoret vor und nach dessen Geburt in regem Verkehr gestanden. Theodoret hat als Knabe oft seine Ermahnungen gehört, hat also von Kindesbeinen an syrisch verstanden [3]). Nur wer in einer Stadt aufgewachsen war, wo die Ammen und Kindermädchen Syrerinnen waren, konnte wie Theodoret zu Röm. 8, 15 bemerken, dass die kleinen Kinder ihre Väter in traulicher Rede oft *ἀββᾶ* nennen [4]). Griechische Wärterinnen lehrten die Kinder *πάππα*, vielleicht auch einmal *ἄππα* oder gar *ἄττα*, aber gewiss nicht *ἀββᾶ* sagen. Ohne genügende Kenntnis des Syrischen hätte Theodoret auch nicht zum Bischof von Cyrrhus getaugt; denn was von der Umgebung der westlicher gelegenen Grossstadt bezeugt ist, gilt erst recht von den Dörfern um Cyrrhus. Man sprach dort syrisch und verstand nur ausnahmsweise griechisch. Ein aus dortiger Gegend gebürtiger Abraham, welcher zuerst eine Dorfgemeinde am Libanon gegründet

---

nâje, und den Gegensatz bildet im Satz vorher *ὁ Ματθαῖος, Σύρος ἀνήρ*. Wenn Africanus oder Eusebius noch hinzusetzt *τελώνης τὸν βίον, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος*, so sollte natürlich durch *Σύρος* dem Apostel nicht seine israelitische Abkunft abgesprochen werden. Es war nur der allgemeinere Ausdruck für die Sprache der Nichtgriechen in Syrien, wie Eusebius auch sonst die Muttersprache der Apostel *ἡ Σύρων φωνή* nennt (Demonstr. evang. III, 4, 44 cf. 7, 10). Dazu tritt an unsrer Stelle *τὴν φωνὴν Ἑβραῖος* als nähere Bezeichnung des von den Juden gesprochenen Dialects. S. oben S. 18 Anm. 1.

1) Hist. rel. 8 vol. IV, 1176: *τῆς ἑλλάδος φωνῆς μαθὼν ὀλίγα ἄττα ῥημάτια . . . τῇ δὲ μιξοβαρβάρῳ κεχρημένος γλώττῃ.*

2) Chrysost. hom. 7 in Matth. (Montf. VII, 105 A): *Ζοροβάβελ ἐκλήθη διὰ τὸ ἐκεῖ* (sc. *ἐν Βαβυλῶνι*) *σπαρῆναι. καὶ ὅσοι τὴν Σύρων ἴσασι γλῶτταν ἴσασι τὸ λεγόμενον.* Cf. hom. 4 in Genes. (Montf. IV, 26 B. C).

3) Hist. rel. 13 p. 1215 cf. 1207. 1213 sq.

4) Opp. III, 86.

und verwaltet hatte[1]) und dann Bischof von Carrhae wurde, verstand kein Wort griechisch, so dass die Prinzessinen in Constantinopel, wohin er einst auf Wunsch des Kaisers gereist ist, nur durch stumme Zeichen ihm ihre Verehrung bezeugen konnten. Wenn's so mit einem Bischof stand, der weit genug in der Welt herumgekommen war, so kann man sich vorstellen, wie es mit der Kenntnis des Griechischen bei den Bauern und ihren Geistlichen in den Dörfern der Cyrrhestica aussah[2]). Ueber die sprachlichen Verhältnisse der Städte ist überall schwerer zu urtheilen. Aber Cyrrhus war nicht gross, war keine seleucidische Stiftung und keine römische Colonie[3]). Und selbst von den

---

1) Hist. relig 17 p. 1224 wird wohl mit der von mir eingeschalteten Präposition gelesen werden müssen: *καταλαμβάνει [κατὰ] τὸν Λίβανον κώμην τινὰ μεγίστην*. Von diesem Abraham heisst es p. 1228: *οὐδὲ ἐπαΐειν τῆς ἑλλάδος ἐπιστάμενον γλώσσης*. Dass ein Bischof dortiger Gegend nicht griechisch s p r e c h e n konnte, gilt dem Theodoret als selbstverständlich; dass er's auch nicht v e r s t a n d, wird besonders bemerkt.

2) Wo Theodoret von seiner Diöcese spricht, ist sehr oft von Dörfern die Rede, deren Vorsteher *χωρεπίσκοποι* und zugleich *πρεσβύτεροι* waren (epist. 113. 116. 117 vol. IV, 1192. 1198. 1199), vielleicht nie von einer Stadt. Ich wenigstens weiss nicht, ob „die Stadt Niara" (hist. rel. 24 p. 1260 cf. Ptol. Geogr. V, 14) noch innerhalb der Diöcese lag. Dörfer bei Cyrrhus heissen *Tillima*, *Targala*, *Rama*, *Kitta*, *Nimuza*, *Sisa* l. l. 1253. 54. 57. 59. 64. 65. Auch die Personnamen sind nicht ohne Interesse. Neben manchen griechisch-römischen, worunter besonders häufig die auf —*anus* sind (*Julianus* 1119; *Marianus*, *Ammianus* 1151, 1267; *Damianus* 1260) findet man zum Theil mehrfach vertreten: *Abraames*, *Baradatos*, *Jakobos*, *Maisumas*, *Maranas*, *Maronas*, *Maris*, *Marosas*, *Sabbas*, *Zebinas*. Manche führten neben dem syrischen Namen einen griechischen. Ein nicht gerade der Gegend von Cyrrhus entnommenes Beispiel ist hist. rel. 2 p. 1119: *Ἰουλιανόν, ὃν Σάββαν* (richtiger *Σάβαν*) *ἐπίκλην οἱ ἐπιχώριοι τιμῶντες ὠνόμαζον*. Cf. p. 1147. Theodoret, der für Griechen schreibt, bemüht sich die syrischen Namen, wo es keine griechischen Nebennamen gab, durch eigene Uebersetzung zu gräcisiren, so z. B. wenn er denselben Mann, welcher vielleicht Barjammâ hiess (P. Smith, Thes. 588), zuerst *Θαλάσσιος*, dann *Λιμναῖος* nennt. So übersetzt er auch den Namen eines Berges zwischen Beröa und Antiochien durch *Κορυφή* (Hist. rel. 4 p. 1150), während es von dem am Berg gelegenen Dorfe p. 1151 heisst: *τῇ δὲ ἐγχωρίῳ φωνῇ Τελεδᾶν αὐτὴν ὀνομάζουσιν*.

3) Dem Grossstädter Theodoret erscheint Cyrrhus als ein erbärmliches Städtchen epist. 138 vol. IV, 1231; dort wohnen zu müssen als eine Art von Verbannung ep. 80 p. 1137, was durch ep. 79 p. 1135 nicht aufge-

sprachlichen Verhältnissen solcher Städte jener Gegenden, von welchen das eine oder das andre gilt, scheint man sich vielfach eine unrichtige Vorstellung zu machen, indem man sich durch Münzen, Inschriften, Zeitrechnung u. drgl. imponiren lässt [1]). In der Gegend von Cyrrhus hörte man selten griechische Rede. Wenn Theodoret dort einmal griechisch angeredet wird, so erklärt er dies dadurch, dass der Mann ein Cilicier war [2]). Selbst in nächtlicher Vision sprechen die marcionitisch gesinnten Dämonen syrisch mit Theodoret (hist. rel. 21 p. 1243), und wenn ich recht verstehe, spricht er einmal seine besondere Freude darüber aus, dass er mit den Geistlichen von Beröa, an welche er griechisch schreibt, in dieser seiner Muttersprache verkehren kann (epist. 75; IV, 1124). Mit den Landgeistlichen seiner Diöcese musste er syrisch reden [3]). Dann ist auch selbstverständlich, dass die heiligen Schriften, die sie im Gottesdienst gebrauchten, syrisch geschrieben waren, also auch das in hunderten von Exemplaren dort vorhandene Evangelienbuch [4]). An

---

hoben wird. Vgl. überhaupt die Schilderung der Gegend ep. 42 p. 1100 sq. Doch war Cyrrhus zeitweise Standquartier einer Legion Tacit. ann. II, 57.

1) Die Ladendiener und Bauern, unter deren Händen vor noch nicht so sehr langer Zeit preussische Thaler mit ganz lateinischer Inschrift hin und hergingen, sprachen und verstanden auch kein Latein. — Lehrreich ist namentlich die Erzählung Theodoret's von der Entstehung und ersten Entwicklung eines Klosters nicht weit von Zeugma am Euphrat, einer Stiftung des Seleucus Nicator und bedeutenden Verkehrsstation, hist. relig. 5 p. 1161 sqq. Der Stifter ist ein griechischer Bürger von Zeugma, Namens Publius, aus einer Rathsherrenfamilie, dem sich anfangs nur *ὁμόγλωττοι* anschliessen, welche „in griechischer Sprache Gott preisen". Als auch syrisch redende Anwohner um Aufnahme bitten, baut Publius für diese ein besonderes Haus. In der beiden Klöstern gemeinsamen Kirche singen Morgens und Abends die griechischen und die syrischen Mönche abwechselnd je in ihrer Sprache ihre Horen (1163 sq.). Als nach dem Tode des Publius die syrische und die griechische Abtheilung je ihren besonderen Abt erhielt, wurde der Syrer zugleich Bischof der Umgegend (1164); denn das Syrische war die *ἐγχώριος φωνή* (1163).

2) Hist. rel. 28 p. 1287. Der Amanus bildete die Sprachgrenze gegen Westen und Nordwesten. Diesen Cilicier fand er „die Evangelien", also nicht das Diatessaron lesend.

3) Z. B. hist. rel. 14 p. 1216: *ἐγένετό τις Μαισυμᾶς ἐν τοῖς πρὸ ἡμῶν χρόνοις, Σύρος μὲν τὴν φωνήν, ἐν ἀγροικίᾳ δὲ τεθραμμένος . . . κώμης τινὸς ἐνεχειρίσθη ἐπιμέλειαν.*

4) Es läge nahe genug, würde aber doch sehr weit führen eine Untersuchung darüber, was von den zahlreichen Berufungen Theodoret's auf

dem ersten Puncte also, wo uns nicht eine auf Hörensagen gegründete Kunde vom Diatessaron; sondern dieses selbst als eine bedeutsame Erscheinung des kirchlichen Lebens begegnet, bestätigt sich die Vermuthung, welche sich bereits mehrfach als hülfreich erwies. Dass dies syrische Diatessaron Uebersetzung eines griechischen Originals gewesen sei, sagt Theodoret nicht, und ebensowenig irgend ein anderer Schriftsteller, der das Buch in der Hand gehabt hat. Dass es westlich vom Bischofssitz Theodoret's verbreitet war, ist nicht bezeugt und lässt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Cyrrhus mag die westliche Grenze seiner Verbreitung und der Ausgangspunct der dem Epiphanius, dem Eusebius und vielleicht schon dem Ammonius zugekommenen Kunde sein. Die Sprache, in der wir es antreffen, weist uns vielmehr nach Osten, und die Nachricht des Theodoret über den ehemaligen Gebrauch des Diatessaron in anderen katholischen Kreisen ausserhalb seines Sprengels weist uns in die Zeit vor Theodoret. So gelangen wir zu Ephräm.

Man wusste längst durch Assemani's Auszüge aus dem Evangeliencommentar des Dionysius Bar-Salibi, dass in der alten syrischen Kirche eine dem Tatian zugeschriebene Evangelienharmonie unter dem Namen Diatessaron in Ansehn gestanden, und dass dieselbe von Ephräm commentirt worden sei[1]). Dionysius besass diesen Commentar und benutzte ihn für seinen eigenen catenenartig angelegten Commentar[2]), bemerkte auch,

---

den „Syrer" in seinen alttest. Commentaren zu halten sei. Durch Erörterungen wie die von Field, Origenis Hexapl. quae supersunt tom. I Pnoll. LXXVII—LXXXII ist die Frage nicht erledigt. Es wird nicht einmal der Versuch gemacht, den Namen dieser angeblich griechischen Version ὁ Σύρος zu erklären. Auf richtigerer Fährte scheint sich Bardenhewer, Polychronius S. 43 zu befinden.

1) Bibl. or. I, 57; II, 159. Das Nähere weiter unten. Das Werk *A clear and learned exposition of the history of our blessed Saviour Jesus Christ, taken out of above thirty Greek, Syriack and other Oriental Authors by way of catena: by Dionysius Syrus, who flourished illustriously in te tenth (?) and eleventh centuries, and faithfully translated by Dudley Loftus. 4⁰. Dublin 1695* (so nach Cureton, Four Gospels, Pref. p. VIII sq.) habe ich mir nicht verschaffen können. In Erlangen, München, Göttingen existirt es nicht.

2) Ausser an der einen Stelle der Vorrede zu Marcus, auf welche sich die Citate in der vorigen Anm. (Bibl. or. I, 57; II, 159) beziehen, sagt er an einer anderen Stelle derselben Vorrede (Bibl. or. I, 57 b med.):

dass das von Ephräm commentirte Diatessaron mit den Worten begonnen habe: „Im Anfang war das Wort.“ Auch dass Ephräm's Commentar in armenischer Uebersetzung existire und im 2. Bande (S. 5—260) der 1836 in Venedig gedruckten, nur armenisch erhaltenen Werke Ephräm's veröffentlicht sei, war längst bekannt[1]). Als ich aus Anlass des Auftauchens einer neuen Nachricht über die Verbreitung des Diatessaron bei den Syrern das Verlangen aussprach, über den Inhalt dieses den meisten dafür Interessirten der Sprache wegen verschlossenen Buchs Genaueres zu erfahren[2]), war dies Verlangen schon einige Monate vorher durch den seither verstorbenen G. Mösinger erfüllt[3]). Eine von J. B. Aucher hinterlassene lateinische Uebersetzung jenes armenischen Textes hat Mösinger der seinigen zu Grunde gelegt, aber sowohl nach der Hs., aus welcher der armenische Druck geflossen, als einer anderen, ebenso wie jene im 11. Jahrh. geschriebenen Hs. revidirt und mit Anmerkungen ausgestattet, worin über Varianten der beiden Hss., über zweideutige Texte und über abweichende Auffassungen von Seiten Aucher's anscheinend sorgfältig berichtet wird. Die Absicht, über den von Ephräm commentirten Evangelientext und dessen Verhältnis zu den syrischen Evangelienübersetzungen in einer besonderen Abhandlung sich zu äussern, hat Mösinger leider nicht mehr ausführen können. Es mag gewagt erscheinen, dass Einer, der kein Wort armenisch versteht und im Syrischen sich nicht zu den Philologen von Fach rechnen darf, Mösinger's Ausgabe zu historischen und sogar zu textkritischen Zwecken auszubeuten unternimmt. Der Erfolg und das Urtheil der Weni-

---

Mar Ephräm, auch er hat nach dem Diatessaron (על דיאטסרון) *das Evangelium erklärt.* Der Quellenforscher Credner, welcher dabei Hug corrigiren will (Beitr. 448), hat die beiden Citate in Bibl. or. I, 57 nicht von einander unterscheiden können. Diesen Evangeliencommentar Ephräm's hat Dionysius selbstverständlich auch im Sinn, wenn er in der Vorrede zu Matthäus unter den von ihm benutzten Commentatoren als ersten den Ephräm nennt Bibl. or. II, 157.

1) Lagarde, Constit. apost. 1862 p. VII.

2) Göttinger Gel. Anz. 1877 S. 184.

3) Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, in Latinum translata a J. B. Aucher Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger. Venetiis, Libraria PP. Mechitaristarum in Mon. S. Lazari 1876.

gen, die es besser machen könnten, muss darüber entscheiden, ob es allzu kühn war.

Was zunächst die Echtheit des Commentars betrifft, so wird die gute äussere Bezeugung durch den inneren Charakter bestätigt. Zum Zeugnis des Dionysius Bar-Salibi und der dem 5. Jahrhundert zugeschriebenen armenischen Uebersetzung, welche den Commentar als Werk des „heiligen Ephräm, des syrischen Lectors (oder Lehrers)" gibt, kommt die Randbemerkung einer vielleicht noch dem 7. Jahrhundert angehörigen syrischen Evangelienhs. nach der heraklensischen Uebersetzung[1]) zu Matth. 2, 23: Aus einem unbekannten Buch (stammt das prophetische Citat). Nach dem ehrwürdigen Mar Ephräm aber ist es dies: „Es wird hervorgehn ein Schössling aus der Wurzel Isai's"; Schössling nämlich heisst auf hebräisch נוצורה (!). So nach Adler p. 81. Das stammt aus unserem Evangeliencommentar, wo Ephräm sagt[2]): *Et*

---

1) Es ist Nr. XI (nicht IX) der in die Vaticana übergegangenen Hss. des Jos. Sim. Assemani = Vatic. syr. 268. Cf. St. Euod. Assemani's Mittheilung an Jos. White in dessen Evang. versio Philox. p. 641; Adler, N. Testamenti versiones syr. p. 63 sqq.; Bernstein, d. Evang. des Johannes in harklensischer Uebers. Krit. Anm. S. 2. Die von jüngerer Hand hinzugefügte Unterschrift eines Besitzers der Hs., welche im übrigen grössten Theils verwischt ist, soll nach Assemani (bei White p. 645) ganz deutlich die Zeitangabe a. Seleuc. 1170, also p. Chr. 858/859, nicht wie Assemani angibt 819 enthalten. Die syrisch mitgetheilten Worte kann Assemani nicht erfunden und das *commode legi* nicht erlogen haben. Also ist Adler's Angabe (l. l. p. 64), dass die beschädigte Unterschrift *aera caret*, jedenfalls unrichtig. Bernstein hat es unterlassen, über diese doch nicht ganz unwichtige Unterschrift sich zu äussern. Er hält die Hs. nicht für älter, sondern eher für jünger, als die a. 757 p. Chr. geschriebene florentiner Hs., die er vorher bespricht. Assemani, welcher sie, freilich irrthümlich, für die Urschrift des Thomas von Heraklea (a. 616) hielt, muss doch auch durch die Art der Schrift in dieser Meinung bestärkt worden sein.

2) ed. Moesinger p. 36. Ich bezeichne diesen Commentar hier und im II. Abschnitt überall durch E; die drei Bände der syrischen Werke in der römischen Ausgabe (1737–1743) durch Ephr. I. II. III; die in Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta ed. J. Overbeck, Oxonii 1865 enthaltenen Werke Ephräm's durch Ephr. ed. Overb. — Von den drei griechisch-lateinischen Bänden der röm. Ausgabe habe ich grundsätzlich keinerlei Gebrauch gemacht. — Nach Assem. B. Or. I, 58 und Ephr. opp. syr. I fol. 1 a der Vorrede soll in gedruckten und ungedruckten (Vatic. gr. 665) griechischen Catenen zu den Evangelien

quod dicit: „Nazoraenus vocabitur“, quia nimirum virga hebraice Nazor sonat et propheta eum vocat filium Nazor (filium virgae) quoniam re vera virgae filius est. Im Commentar zu Jes. 11 (Ephr. II, 40a), findet sich weder das sonderbar geschriebene hebräische Wort, noch eine Bezugnahme auf Mt. 2, 23. — Nicht in derselben Hs., aber wenigstens in drei anderen der Versio Heracl. liest man am Rand zu Jo. 10, 8 notirt: *Theudas, Judas der Galiläer und die übrigen*[1]), was, obwohl Ephräm nicht genannt wird, aus E (200: *de Theuda et Juda dixit* cf. p. 209. 210) abgeschrieben sein wird. E enthält nichts, was in spätere oder in frühere Zeit als diejenige Ephräm's weist. Von den älteren häretischen Parteien werden in E nur Marcion und die Marcioniten, welche im 4. und 5. Jahrhundert in Syrien noch eine weitverbreitete und kirchlich organisirte Partei bildeten, namentlich angeführt[2]). Ausführlich und häufig wird unter Benutzung marcionitischer Schriften gegen die doketische Christologie, gegen die Unterscheidung des *deus justus* und *deus bonus*, gegen die Auffassung Christi als *peregrinus* oder *filius dei peregrini* (auch *alieni*) polemisirt ganz wie in den anerkannt echten Schriften Ephräm's. Wenn in diesen sehr gewöhnlich die drei: Marcion, Bardaizân und Mani zusammengestellt werden[3]), so überwiegt doch auch dort überall die Polemik gegen Marcion[4]); und andererseits wird in E der Doketismus nicht

---

Manches aus Ephräm sich finden. Von den mir zugänglichen hat nur die Catena in Matth. ed. Corderius (Tolosae 1647) im Index auctorum den Ephräm. Ich fand aber auch in diesem starken Bande nur p. 85 eine einzige Bemerkung zur Taufgeschichte (*Εφρεμ.* [sic] *ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ἵνα δείξῃ, ὅτι καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστοὺς μέλλει ἐπιφοιτᾶν κτλ.*), welche nicht aus dem Commentar zum Diatessaron stammt. Dieser ist wahrscheinlich nie ins Griechische übersetzt worden.

1) Zwei Hss. bei Adler p. 126 und bei White p. 494.

2) E 122 sq. 135 Marcion; E 41. 128 sq. Marcionitae. Einige marcionitische Sätze hat Harnack a. a. O. S. 500—505 excerpirt und kurz erörtert. Ueber das schwierigste Stück s. unten Abschn. II § 32 Note 1.

3) So namentlich in den Madrasche gegen die Häretiker Ephr. II, 437—560, in der leider unvollständigen Rede an Hypatius Ephr. ed. Overb. p. 59—73, auch in Carm. Nisib. XLVI, 8. Selten werden daneben noch Valentin u. A. genannt Ephr. II, 485. Cf. Aphraat p. 51, 5—10.

4) Sermo XV—L Ephr. II, 469—548 beschäftigen sich fast nur mit dem Marcionitismus. Nicht selten werden dort auch marcionitische Schriften erwähnt II, 543 e; 548 c; 560 c.

nur der Marcioniten, sondern der *sectae haereticorum* überhaupt bestritten (E 232), und gelegentlich auch deutlich genug gegen Fatalismus und Manichäismus eine Bemerkung gerichtet[1]). Arius wird genannt (E 136), und gegen die Arianer wird polemisirt (E 216 sq.), besonders lebhaft aber gegen diejenigen, welche den hl. Geist dem Sohn nicht gleich sein lassen wollen, die *blasphematores spiritus sancti* (E 43. 117. 225 sq.). Das muss nicht gerade gegen Macedonius gerichtet sein, sondern trifft ebensogut die späteren Arianer, die Eunomianer und Aëtianer. Es sind dieselben, welche in den 80 Madrasche über den Glauben gegen die Grübler (oder Forscher, בצוריא) bekämpft werden[2]). Denselben Namen gibt ihnen E 264, wo er von der *haeresis scrutatorum* und deren zwar nicht blutiger, aber nicht minder gefährlicher Verfolgung der Orthodoxen redet. Wenn schon jene Polemik gegen die Herabsetzung des Geistes in die Zeit um und nach 360 versetzt, so insbesondere dies Streiflicht auf die Zeitgeschichte in die Zeit der Herrschaft des Arianismus unter Kaiser Valens (a. 364—378), worunter auch Edessa schwer zu leiden hatte. Es hat auch etwas Bestechendes, wenn Mösinger (p. VII. 284) aus einer Stelle der den Schluss des Commentars bildenden Betrachtungen und Gebete schliesst, dass damals der orthodoxe Bischof Barses von Edessa verbannt gewesen sei[3]). In Edessa allerdings wird der Commentar ge-

---

1) E 216: *ne quis illum . . . fato et horae subjectum existimet.* — E 167: *Non dicimus, quod isti homines zizania sint . . . nec quod alii sanctum semen sint.*

2) Ephr. III, 1—150 cf. auch die 7 Reden p. 150—164, und die drei p. 164—168. Die Namen Aëtianer, Arianer Ephr. II, 485 d; 488 c. Cf. auch die Vorrede zu Ephr. III p. XVI sqq. und P. Zingerle, Ausgew. Schriften des h. Ephr. I, 169 sqq. (Kempten 1870).

3) E. 284: *Et quia insidiis lupi in deserto derelicti sumus extra pacem baculi pii pastoris nostri, haec requies nostra reprehensa est per animos poenitentes, qui eam diiudicarunt. Haec non vera requies est* etc. Unter dem *lupus* ist sicherlich nicht mit Mösinger Kaiser Valens zu verstehen, geschweige dass man mit Harnack S. 472 von „Erwähnung des Valens" reden dürfte. Wenn der *pius pastor* der orthodoxe Bischof ist, so kann der *lupus* nur sein Widerpart, der arianische Bischof sein. Es ist der stehende Titel der den Gemeinden aufgedrängten arianischen Bischöfe bei Theodoret, so auch in seinem Bericht über Barses und Edessa nach dessen Verbannung hist. eccl. IV, 15 Schulze vol. III, 975; Vales. lib. IV, 17 p. 169 d. Die verwerfliche Ruhe aber, welche nach

schrieben sein, wenn anders die jenen Meditationen schliesslich noch folgenden historischen Notizen ursprünglich zu dem Werk gehört haben. Denn dort heisst es E 287: *Thaddaeus, unus ex Septuaginta Urhae diebus Abgari, qui huius loci praefectus erat, quem cum aegrotus esset sanavit.* Leider aber lässt sich die Zeit der Verbannung des Barses nach der Insel Aradus und überhaupt der Gang der Ereignisse in Edessa um jene Zeit nicht mehr oder noch nicht genau bestimmen. Nach der Chronik von Edessa (Bibl. Or. I, 396. 398) ist Barses a. 361 Bischof geworden und a. 378 gestorben. Seine Verbannung wird nicht erwähnt. Theodoret aber, der davon erzählt (IV, 14; Vales. 16), gibt weder ihre Zeit an, noch bringt er sie in ein deutliches chronologisches Verhältnis zu der bei der persönlichen Anwesenheit des Valens ausgebrochenen Verfolgung der Orthodoxen zu Edessa. Nur das ist klar, dass die letztere einige Zeit nach der Verbannung des Barses stattgefunden hat. Denn nicht Barses, sondern der Presbyter und nachmalige Bisehof Eulogius ist es, unter dessen Leitung sich die Orthodoxen versammeln (IV, 15, Vales. 18); und es ist nicht anders zu verstehen, namentlich auch nach Rufin (II, 5) und Sozomenus (VI, 18), aber auch nach Theodoret (IV, 15 Vales. 17), als dass die Orthodoxen sich schon seit einiger Zeit ausserhalb der Stadt zu versammeln pflegten. Darnach scheint es nicht gerechtfertigt zu sein, wenn Bickell die Verbannung des Barses mit jener Verfolgung gleichzeitig setzt, und für beide Thatsachen das Datum der Chronik von Edessa (September a. 373)[1]) gelten lässt[2]). Dieses Datum bezieht sich aber nicht auf jenen Ver-

---

den folgenden Sätzen in E 284 (cf. 285: *recreantur qui onus gloriosum portant, prae illis, qui quieti turpi se dedunt, quia hos et propriae animae confundunt, illos vero et inimici laudant*) jetzt glücklich beseitigt ist, ist der faule Friede vor dem offenen Ausbruch des Kampfes, der Verbannung des Barses und der Separation der Orthodoxen von der arianisch gewordenen Kirche. Das in *deserto relicti* könnte eine Anspielung darauf sein, dass die Orthodoxen sich ausserhalb der Stadt auf freiem Felde versammelten Theodor. hist. eccl. IV, 15 (Vales. 17); Rufin. hist. eccl. II (oder XI), 5; Sozom. VI, 18.

1) Bibl. Or. I, 398: *Im Monat Elul desselben Jahres* (373 p. Chr.) *zog das Volk aus der Kirche von Edessa in Folge der Verfolgung der Arianer.* Allen Anhalts entbehrt die Angabe Mösinger's p. VII, dass Barses a. 364 verbannt worden sei.

2) Ephraemi S. Carmina Nisibena p. 22 cf. p. 8 sq.

such des Valens, die separirten Orthodoxen zur Wiedervereinigung mit der arianischen Kirche zu zwingen, sondern auf den Anfang der Separation, womit allerdings die Verbannung des Barses wahrscheinlich zusammenfiel. Wäre dies Datum richtig, und ebenso das ebendort vorangehende Datum des Todes Ephräm's (9. Juni 373), so könnten die Gebete und Meditationen am Schluss des Evangeliencommentars nicht mehr von Ephräm herrühren, da sie die erst drei Monate nach Ephräm's Tode erfolgte Separation und die Verbannung des Barses voraussetzen. Ist aber das Datum von Ephräm's Tode so sicher, wie es Bickell ansieht [1]), so wird wahrscheinlich das Datum der Austreibung der Orthodoxen (resp. der Verbannung des Barses) unrichtig sein und sich ursprünglich auf die Verfolgung bei Gelegenheit des Besuchs des Valens in Edessa beziehen [2]). Diesem aber muss die Verbannung des Barses und die Separation der Orthodoxen, wie gesagt, um einige Zeit, vielleicht mehrere Jahre vorangehn. Doch wage ich nichts Bestimmtes zu behaupten und muss mich vorläufig damit begnügen, dass der Commentar nebst seinen Anhängen zur Zeit des Valens (364—378), im letzten Jahrzent des Lebens Ephräm's in Edessa geschrieben ist.

Ein werthvolles Selbstzeugnis des Verfassers würde darin liegen, wenn er sich auf eine sicher dem Ephräm angehörige Schrift als seine eigene beriefe. Aber die Stelle, worauf man sich hiefür berufen hat [3]), taugt nicht dazu, lehrt uns aber etwas Anderes von grösserer Wichtigkeit. E 83 schliesst eine immer weiter von seinem Text, der Perikope vom blutflüssigen Weibe, sich entfernende Abschweifung mit den Worten: *At nunc nostrum esset, oratione nostra pro verbis prolatis gratias agere*

---

1) Ephr. Carm. Nisib. p. 9 cf. ausser der Chronik von Edessa die kurze syrische Vita Bibl. Or. I, 25, wo nur das Jahr 684 Sel., da es sich um den Monat Juni handelt, unrichtig auf 372 statt 373 p. Chr. reducirt wird. Das J. 684 Sel. auch in einer Hs. des 8. Jahrhunderts bei Wright Catal. 947 b. S. aber auch Lengerke, Comment. crit. de Ephr. S. (1828) p. 8.

2) Nach den bei Clinton, Fasti Rom. I, p. 478—481; II, 171 zusammengestellten Materialien scheint dieser Besuch in der That am bequemsten in d. J. 372 oder 373 gesetzt werden zu können.

3) Harnack a. a. O. S. 472. Worauf sich das „z. B.“ vor „p. 83“ gründet, finde ich nicht.

et silere, non ac si nos hunc sermonem composuissemus, sed ipsa haec verba propter suam cognationem alia excitarunt, ut simul cum ipsis effluerent.[1]). *Sermo igitur a nobis institutus de his verbis tractavit: „Quis tetigit me? Ego scio magnam virtutem a me exiisse“.* Mit diesem Citat kehrt E zu dem seit p. 77 behandelten und schon p. 78 wörtlich citirten Texte zurück. Vorher bringt er das Gefühl, allzu ausführlich gewesen und allzuweit abgeschweift zu sein, durch die Bemerkung zum Ausdruck: Jetzt wäre es eigentlich passend und an der Zeit, den ungewöhnlich langen Vortrag über das blutflüssige Weib, welcher mit einer Lobpreisung begonnen hatte (p. 76), endlich mit einem Dankgebet zu schliessen, d. h. „für die vorgetragenen Worte Dank zu sagen und zu schweigen“. Da aber der Ausdruck so gerathen war, als ob der Vortragende auf den Vortrag als sein eigenes Werk wohlgefällig zurückblicke, so verneint er dies ausdrücklich und entschuldigt zugleich die Abschweifung damit, dass die Schriftworte selbst verwandte Gedanken in ihm erregt und deren unwillkürliches Hervorströmen veranlasst haben. Hieraus folgt aber mit Sicherheit, dass der Commentar mündliche Vorträge wiedergibt [2]). Er unterscheidet sich sehr wesentlich von Ephräm's syrisch erhaltenen Commentaren zum A. Testament, von welchen der zur Genesis ganz und der zu Exodus grössten Theils noch in der ursprünglichen Gestalt vorliegt. Im Vergleich zu E sind jene Commentare trocken und wissenschaftlich gehaltene Scholien, durch Erörterungen über den Ursprung, Zweck und wesentlichen Inhalt des auszulegenden Buchs eingeleitet [3]). Es wird gelegentlich über grössere Abschnitte, welche keiner eingehenden Auslegung unterzogen werden sollen, mit wenigen referirenden Worten oder auch ganz stillschweigend hinweggegangen [4]); aber die Worte, welche ausgelegt werden, werden jedesmal vorher in vollständigem Texte mitgetheilt; häufig wird auch der Inhalt eines ganzen nun vor-

---

1) Cf. die Schilderung seiner Vortragsweise in Gregorii Nyss. encom. Ephraemi im 1. Griech. Bd. der Werke Ephräm's p. XI.

2) Mösinger p. 83 N. 2 drückt seine richtige Beobachtung nur etwas undeutlich aus und scheint dadurch Harnack's Misverständnis veranlasst zu haben.

3) So zu Genesis Ephr. I, 1—5; zu Exodus I, 194 sq.; zu Numeri I, 250; zu Judicum I, 308; zu Job II, 1 sq., zu Jesaja II, 20 etc.

4) Z. B. über Gen. 5 in Ephr. I, 48; über Gen. 15 in Ephr. I, 65.

zunehmenden Abschnitts vor dem Eintritt in die Erörterung des Einzelnen mit wenigen Worten angezeigt [1]). Homiletische, liturgische Stücke und selbständige dogmatische Erörterungen sucht man in diesen Commentaren vergeblich. Ganz anders der Evangeliencommentar. Ohne irgend welche einleitende Bemerkung über das Buch, dessen Erklärung unternommen werden soll, beginnt E mit Beantwortung der Frage nach dem Grund der Menschwerdung Gottes. Die Auslegung ist an vielen Stellen nach Form und Inhalt predigtartig [2]), durch Gebetsworte unterbrochen [3]), und sie schliesst mit erbaulichen Betrachtungen und Gebeten, welche mit dem beendigten Geschäft der Auslegung in keinem inneren Zusammenhang stehn [4]). Die Art der Textbehandlung setzt nothwendig voraus, dass der Auslegung die Vorlesung mehr oder weniger umfangreicher Perikopen vorangegangen war. Ohne dass ein einziges Textwort angegeben wäre, wird unmittelbar nach der Erzählung von der Heilung des Blinden bei Jericho gesagt: *Quas autem intra templum oves et boves vendebant, eae erant, quas sacerdotes ex sacrificiis colligebant* (E 181); und das ist alles, was über die Tempelreinigung gesagt wird. Darauf wird eine kurze Besprechung von Lc. 18, 9—14 mit den Worten eingeleitet: *Illius Pharisaei, qui orabat, omnia*

---

1) So z. B. beim Uebergang zu Gen. 3 in Ephr. I, 39.

2) E 66 sq.; 72 init.; 93 (*Ideo verbum Christi in auditores, qui id capere possunt, quasi coagulum mittimus, quo separentur, sed et uniantur. . . . Caveamus autem, ne error subdole ad nos intret et arma nostra induat . . .*); 140 (*Sed tu, qui haec audis, caveas, ne narrationem de spiritu hoc immundo et septem sociis eius plane et integre sequaris*, wozu Mösinger ebenso wie zu anderen Stellen sehr mit Unrecht bemerkt, dass das eine Interpolation sei); 264 sq. (*Si dicis: non dantur manifestae persecutiones, respondeo* etc.).

3) E 76 med.; 233 (ein längeres Gebet an Christus); 249 (*Crux mortis tuae fons vitae mortalitati nostrae facta est; quicunque ex tuo fonte biberunt* etc.).

4) Schon von E 274 extr. an hört alle Exegese auf. Dem Schluss E 279—287 Z. 6, welcher mit Gebeten anfängt, zu Meditationen übergeht und in historische Notizen ausläuft, hat die eine Hs. (B) die Ueberschrift *preces* gegeben. Dieselbe Hs. hat E 51 einen dem Zusammenhang völlig angemessenen Abschnitt über die Apostel mit der Ueberschrift versehen: *Ordo et solemnitas apostolorum domini.* Ob einzelne Stücke dieses Commentars zu kirchlicher Vorlesung gekommen sind? Hieron. v. ill. 115: *Ephrem . . . ad tantam venit claritudinem, ut post lectionem scripturarum publice in quibusdam ecclesiis scripta eius recitarentur.*

verba, quae dicebat, vera erant, sed glorians haec loquebatur. Hic autem peccata sua in humilitate propalavit. Wie ist dies Verfahren zu begreifen und insbesondre das *hic* (denn so heisst es in den Hss., nicht *publicanus*) als Bezeichnung des Zöllners zu verstehn, wenn nicht die beiden Geschichten von der Tempelreinigung und vom Pharisäer und Zöllner, welche im Diatessaron sinnreich zusammengestellt waren, vorher zu Gehör gebracht waren? In der Anrufung Christi E 76 wird die ganze Geschichte vom blutflüssigen Weibe schon vorausgesetzt, ehe ein einziges Element des Textes citirt ist. Ganz unvorbereitet und in einer nur unter Voraussetzung vorangegangener Lection verständlichen Weise wird man E 140 mitten in die Geschichte vom samaritischen Weibe hineinversetzt mit den Worten: *Dominus noster quasi venator ad puteum venit. Aquam petiit* etc., oder E 152 in die Perikope Mr. 8, 22—26: *Juxta gradum fidei caeco sanatio contigit* etc. Damit hängt es zusammen und ist nur hieraus zu erklären, dass in der Auslegung grösserer, in sich geschlossener Perikopen nicht selten gleich zu Anfang Stücke aus der Mitte und aus dem Schluss derselben verarbeitet und dann erst zu den vorangehenden Stücken fortgeschritten wird, und dass überhaupt mit ausreichender Sicherheit Perikopen unterschieden und ihrer Reihenfolge nach bestimmt werden können, während die Auslegung innerhalb der Grenzen solcher Perikopen äusserst regellos hin und her springt, so dass wir ohne Kenntnis unserer Evangelien die Textanordnung des Diatessaron im Einzelnen nach diesem Commentar gar nicht herzustellen vermöchten. Der ganze vorher vorgelesene Abschnitt ist dem Ausleger und seinen Hörern schon beim Beginn des Vortrags gegenwärtig, und gerade das zuletzt gehörte Wort gibt dem Vortragenden manchmal den Anstoss zu seiner ersten Auslassung [1]). Eine Sammlung von Predigten ist dieser Commentar darum doch durchaus nicht. Abgesehn davon, dass Ephräm es in der kirchlichen Laufbahn nach der zuverlässigeren Ueberlieferung nicht weiter als bis zum Diaconus gebracht hat, also auch schwerlich je mit eigentlicher Gemeindepredigt betraut gewesen ist, so müssten sich die Grenzen der einzelnen Reden erkennen lassen; es müsste eine gewisse Einheit der Stimmung und des Gedankens innerhalb dieser Grenzen wahrzunehmen

1) Cf. F. Weber, System der altsynagogalen Theologie p. XXII.

sein. Der Prediger könnte nicht, wie es hier wiederholt geschieht, an dem ihm vorliegenden Text gelehrte Kritik üben, wovon sogleich gehandelt werden soll. Noch vieles Andere in diesem Buch ist schlechthin unverträglich mit der Annahme, dass es eine Sammlung von Predigten, oder ein Excerpt daraus sei. Aber Ephräm ist auch theologischer Lehrer gewesen; er hat Schüler gehabt, welche durch ihn zu Theologen, Schriftstellern und Geistlichen herangebildet worden sind [1]); und, wie mangelhaft unsere Kenntnis der Verhältnisse in Edessa sein mag, so wird doch soviel als sicher zu betrachten sein, dass schon vor Ephräm dort etwas wie eine theologische Lehranstalt existirt hat [2]). Vorträge vor theologischen Schülern werden wir vor uns haben, sei es im Concept des Lehrers, sei es in der Nachschrift eines Schülers. Für künftige Geistliche passte die theologisch gehaltene Polemik gegen alte und neue Häretiker, die hier und dort vorkommende Vergleichung des der Auslegung zu Grunde liegenden Textes mit anderen Texten, der isagogische Anhang, welchen als fremdartige Zuthat auszuscheiden kein ausreichender Grund besteht [3]); aber auch der nicht

---

1) Vita Ephr. syriaca (Opp. Syr. III p. XXXIX); Sozom. h. eccl. III, 16 (ed. Mogunt. 1677 p. 525).

2) Bibl. Or. III, pars 2, p. CMXXIV sqq.; Lengerke, de Ephr. arte hermen. p. 86—94; Kihn, die Bedeutung der antioch. Schule S. 79 ff.

3) Ich meine den Abschnitt *Verba apostolorum* (p. 285 extr.) — *sanavit* (p. 287 Z. 6). Sachlich würde auch das weiter Folgende über die Zerstörung Jerusalems und die jüdischen Secten in eine solche nachträgliche „historisch-kritische Einleitung“ zur evangelischen Geschichte passen. Aber die im ganzen zuverlässigere der beiden Hss. (Mösinger's B) hat diese beiden Stücke durch die Beischriften *eiusdem* und *eiusdem de sectis* gleichzeitig dem Ephräm zugeschrieben und von dem Commentar getrennt. S. jedoch auch oben S. 52 N. 4. — Am Schluss der gewöhnlichen Angaben über den Ursprung der vier Evangelien (E 286) wird theilweise wiederholend gesagt: *Matthaeus hebraïce scripsit evangelium, Marcus latine ab (!) Simone in urbe Roma, Lucas graece, Joannes (etiam graece) scripsit (Antiochiae), quia in vivis permansit usque ad tempus Traiani.* Die eingeklammerten Worte fehlen in cod. A; aber auch der Text in B ist offenbar verderbt. *Antiochiae* passt nicht zu Johannes. Nach allen syrischen Bibeln, welche überhaupt die Geburtsstätte des 4. Evangeliums nennen, ist dies Ephesus. Antiochien muss von der richtigen Stelle weggerückt sein und zu Lucas gehören; denn eine sehr alte, wahrscheinlich schon durch Africanus vertretene Tradition (s. oben S. 40 N. 4), erklärt den Lucas für einen Antiochener. Vergleichbar ist der

selten predigtartige Ton verträgt sich vollkommen damit. Der hermeneutische Standpunct ist derselbe wie in den syrisch erhaltenen Commentaren. Er liegt in der Mitte zwischen demjenigen, für welchen die Alexandriner typisch geworden sind, und dem der Antiochener [1]). Es wird genugsam allegorisirt; aber ein Allegorisiren, wodurch die Thatsachen der biblischen Geschichte auch nur in untergeordneten Nebendingen zu ungeschichtlichen Symbolen gemacht würden, wird verurtheilt [2]).

Manche auffällige Uebereinstimmungen in Gedanken, Sachen und Ausdrücken bestätigen die ephrämische Herkunft des Commentars. Das Verfahren Jesu bei der Heilung des Blindgebornen wird mit der Thätigkeit Christi bei der Weltschöpfung verglichen E 198. Cf. Ephr. II, 523 b: *Wessen Sohn ist der, welcher den Lehm formte und die Blindheit öffnete und gab uns ein Symbol des Bildners, welcher den Adam geformt hatte?* — E 194 wird beiläufig gegen die Frechheit derer polemisirt, welche unter den Söhnen Gottes Gen. 6 Engel verstehen; ebenso Ephr. II, 455 sq.; 478 sq., was doch mehr bedeutet, als dass er, wie schon Mösinger anmerkt, die Deutung auf die Sethiten vorträgt Ephr. I, 48; III, 564; Carm. Nisib. I, 4. — Der Berg Ararat, auf welchem die Arche landete, wird E 57 ohne wei-

---

Schreibfehler in einer Peschittahs. des 6. oder 7. Jahrhunderts (Wright, Catal. p. 47 a), wonach Lucas in Ephesus geschrieben haben soll. Es hat hier ein Späterer an dem Wort אפסוס radirt und nur das א unversehrt gelassen, um daraus אנטיוכיא oder wahrscheinlicher אלכסנדריא zu machen; denn Alexandrien wird durchweg von den Syrern als Entstehungsort des Lucasevangeliums angenommen. So in vielen Hss. der Peschitta, z. B. in einer des 6. oder 7. Jahrhunderts (Wright, Catal. p. 46 b), in einer nestorianischen Hs. bei Adler p. 21, in der arabisch-syrischen Hs., worüber Gildemeister, De evangeliis in arabicum e Simplici syriaca translatis p. 4 berichtet, auch in einer Hs. der herakl. Version bei White p. 647. Sonst hat diese Version für Lucas durchweg keine Ortsangabe, für Matthäus Palästina, für Marcus Rom, für Johannes Ephesus (White p. 157. 260. 432. 642 sq. 646 sq. Adler p. 53 sq. 58. Wright p. 75. Nur bei White p. 558 fehlt die Ortsangabe für Johannes). Dass Syrus Curetonianus solche Angaben in den Unterschriften überhaupt nicht gehabt hat, darf man aus der einzigen, die erhalten ist (*Es ist beendigt das Evangelium des Marcus*) mit Sicherheit schliessen.

1) Lengerke, de Ephraemi arte hermen. p. 120 sqq. R. Payne Smith im Dictionary of Christ. Biography II, 141 sq.

2) E 183 sq. 184 extr.: *Ergo in hac fico miraculum erat, non symbolum.* Cf. den Anfang der Auslegung des Sechstagewerks Ephr. I, 6.

teres als *mons Corduaeorum* bezeichnet cf. Ephr. I, 152 a; 560 e. — Der Monat Nisan [1]) wird als Blütenmonat bezeichnet und als solcher mit Rücksicht sowohl auf die Empfängnis Jesu als auf sein Todesleiden symbolisch gedeutet E 17. 237 cf. 257; cf. die symbolischen Deutungen in Carm. Nisib. VII, 3; XXXIX, 3. — Auf den 10. Nisan wird die Empfängnis, auf den 6. Januar (arm. Chaloz) die Geburt Jesu gesetzt E 18; ebenso nach Dionysius Bar-Salibi Ephräm in einem seiner Madrasche [2]). — Die benjaminitische Herkunft des Paulus wird betont E 34 cf. Ephr. I, 114 c; 288 e und hiermit wieder Carm. Nisib. XLII, 10. — Dass Petrus auf seinen eigenen Wunsch mit dem Kopf nach unten gekreuzigt worden, liest man E. 231. 237 und Carm. Nisib. LIX, 2. 3.

Wenn es noch eines weiteren Beweises für die Echtheit des Commentars bedürfte, so würde von besondrer Wichtigkeit derjenige sein, welcher durch Vergleichung der evangelischen Citate in Ephräm's syrischen Werken mit dem in E commentirten evangelischen Text zu führen wäre. Aber diese Untersuchung ist von vorneherein dadurch sehr erschwert, dass Ephräm ausser dem Diatessaron, welches er commentirt hat, auch die kanonischen Evangelien kannte. Die vier Aussätzigen 2 Reg. 7, 3 stellen allegorisch dar *die vier heiligen Evangelisten* (מסבר̈נא), *wenn wir erwägen, dass durch ihre Schriften bekannt wurde die Gnade unsres Erlösers und Lebendigmachers Jesus Christus, und die Freiheit, welche der ganzen Welt durch seine Heilsveranstaltung gegeben wurde* (Ephr. I, 537 e). Der Cherubswagen des Ezechiel mit seinen vier Thieren wird zuerst auf die Kirche, dann auf „das Evangelium" gedeutet (Ephr. II, 166), auch sonst der Vierzahl der Evangelisten gedacht (Ephr. II, 295). Mit der Formel *wie Lucas sagt* wird Lc. 2, 52 citirt (Ephr. I, 562 b). Der Anfang des vierten Evangeliums wird als Wort des Johannes citirt [3]). Das Gleiche gilt aber auch von E. Ab-

---

1) Diesen syrischen Namen hat cod. B einmal E 18 bewahrt, an den übrigen ebenso wie cod. A durch den armen. Namen Arek (Arech, Areck, alle diese Schreibweisen bei Moesinger) ersetzt.

2) Bibl. Or. II, 163. Der Monat der Geburt heisst dort *Canun II.* Die citirte Rede ist meines Wissens nicht gedruckt. Jedenfalls aber ist nicht unser Commentar gemeint.

3) Ephr. III, 62 a: *Es gleicht das Berischith dem Berischith; es gleicht dem Moses auch Johannes, welche* (beide) *am Anfang ihrer*

gesehn von dem Anhang, wo die vier Evangelisten in der Ordnung des Origenes und der Peschitta aufgezählt und die gewöhnlichen Traditionen über sie mitgetheilt werden (s. oben S. 54 N. 3), wird zwar im Commentar selbst nie ein einzelner Evangelist mit Namen genannt. Aber E beruft sich nicht selten und zwar in mannigfaltiger Form auf einen anderen evangelischen Text als den von ihm commentirten. Das Diatessaron, welches er commentirt, nennt er niemals so, sondern gewöhnlich *scriptura* [1]), gelegentlich auch *evangelium* (E 6 Z. 9). Aber schon darin, dass er nicht selten den *evangelista* das Einzelne sagen lässt [2]), spricht sich ein lebendiges Bewusstsein um die Entstehung des ihm vorliegenden „Evangeliums" aus den Büchern verschiedener Evangelisten aus. Er behauptet sogar einmal, derselbe Evangelist habe Jo. 1, 5 und Mt. 4, 15 geschrieben [3]). Trotz des Irrthums, welcher dem, welcher eine Evangelienharmonie ohne Quellennachweis vor sich hatte, besonders wenig hoch angerechnet werden darf, zeigt die Bemerkung, dass E zu wissen meint, welche Bestandtheile seiner Harmonie von diesem oder jenem Evangelisten herrühren. Das setzt aber eine ausgedehnte Beschäftigung mit den kanonischen Evangelien neben dem Diatessaron voraus. Ein andres Mal [4]) macht er zu dem Text des Diatessaron: *Ego scio, virtutem magnam a me exiisse* die Bemerkung: *Alius autem evangelista scribit: „virtus copiosa exibat ab eo et sanabat omnes"*. Damit kann nur Lc. 6, 19 (cf. 5, 17) gemeint sein, ein Spruch, welcher wahrscheinlich gar nicht im Diatessaron enthalten war [5]). Es ist wieder ein Irr-

---

Bücher die Schriftgelehrten widerlegen, welche bösartig auslegen. Johannes als Verfasser des Prologs auch in den Fragmenten Ephräm's Monum. syr. ed. Moesinger II, 36 extr. 37, 1 u. 5. Nur als *Evangelist* wird er Ephr. I, 18 e citirt.

1) Er gebraucht diesen Namen in Bezug auf die gerade vorliegende Perikope p. 3 Z. 24; p. 16 Z. 8; p. 23, 13; p. 37, 22; p. 61, 4; p. 80, 8; p. 90, 17; p. 96, 13; p. 107, 2; p. 184, 12; in Bezug auf andere Stellen des Diatessaron p. 185, 12 cf. unten Abschn. II § 22 Note 1. In der Auslegung von § 2 (nach meiner Abtheilung in Abschn. II) sagt E 16, 10 in Bezug auf § 4 Note 2: *alio loco eadem scriptura dixit.*

2) p. 3 Z. 6; p. 5, 2; p. 6, 6 u. 20; p. 36, 12 u. 18; p. 57 Z. 3 v. unten.

3) p. 6 Z. 18. Mösinger's Bemerkung: *„Ipse" non premendum est,* ist doch allzu einfach.

4) E 83 med. s. unten Abschn. II § 23 Note 7.

5) Der Ort würde zwischen § 15 und 16 in Abschn. II sein.

thum, wenn E meint, dieser Spruch stamme von einem anderen Evangelisten, als der Spruch, welchen er commentirt (Lc. 8, 46). Im Gegensatz zu dem Diatessaron ist ihm der kanonische Lucas, dessen Text ihm in der Erinnerung liegt, ein andrer Evangelist [1]). Dass E 25 auf Grund des kanonischen Textes an dem des Diatessaron sachliche Kritik übt, wird unten Abschn. II § 3 Note 9 bewiesen. Ferner stellt er p. 228 neben den Text des Diatessaron, welchen ich von hier an T nenne und nach der Bearbeitung und Eintheilung in Abschn. II citire, zweimal thatsächlich und einmal mit der Bezeichnung *lectio* einen andern Text, welchen er als den deutlicheren, die orthodoxe Meinung sicherer ausdrückenden, bevorzugt und dann der Auslegung zu Grunde legt (T § 89 N. 1. 2). Der Ausdruck *lectio* an sich bezeichnet natürlich diesen Text keineswegs als den kanonischen im Gegensatz zu demjenigen des Diatessaron [2]), und überhaupt nicht als einen heiligen, sondern lediglich als einen verschiedenen, wie etwa sonst צחחא *Exemplar* eine andere als die zunächst vorliegende Hs. oder vorgelegte LA bedeutet. Hier wie dort ergänzt sich *alia* (lectio), *aliud* (apographon). Wie sollte auch da, wo das Diatessaron als auszulegender Text vorgelesen worden ist, *lectio*, *Lesung* ein auszeichnender Name für den Text der getrennten Evangelien sein als desjenigen, welcher allein vorgelesen werden soll? und wie sollte dieser Name den getrennten Evangelien einen Vorzug vor dem Diatessaron geben, welches wie gezeigt so oft als *scriptura* charakterisirt

1) Es mag sein, dass der armen. Uebersetzer hier und anderwärts *evangelista* geschrieben hat, während im Original *evangelium* stand. — Das Attribut *copiosa* zu *virtus*, welches meines Wissens weder in irgend einer syrischen (Pesch., Heracl., es fehlt Syr. Curet.), noch griechischen oder lateinischen Hs. sich findet, hat E unter Nachwirkung des dem Diatessaron eigenthümlichen Zusatzes *magna* in Lc. 8, 46 in Lc. 6, 19 eingetragen.

2) So meint Harnack a. a. O. S. 495. — Bei Ephr. II, 548 c liest man: *Marcion, der in seinen Lectionen* (Schriften קרינוהי) *den Reinen und Heiligen beschuldigt.* Damit sind, wie sich aus dem Folgenden ergibt, nicht einmal vom Standpunct des Gegners aus heilige Schriften gemeint. Uebrigens wird an unsrer Stelle im Original wohl nicht קרינא gestanden haben, was auch *Perikope* heissen könnte (Michaelis-Castellus p. 824), sondern קריתא, was auch in philologischem Sinn *varia lectio* heisst (Wiseman, horae syr. I, 155).

wird? Wäre das Diatessaron in Edessa um 364—373 nicht mehr hl. Schrift gewesen, so würde Ephräm es sicherlich nicht mündlich und schriftlich commentirt haben. Der ausdrücklich als *lectio* citirte Text (Jo. 17, 5) ist abgesehn von gleichgültiger Kürzung ganz der gewöhnliche, auch durch Pesch., Heracl. — Syr. Cur. fehlt — vertretene. Die daneben stehende Anführung eines vom Diatessaron abweichenden Textes von Jo. 17, 1 weicht von Pesch. und Heracl. nur durch die Zuthat eines *auch* ab (*damit auch dein Sohn dich verherrliche*), welches auch in manchen griechischen Hss. vorkommt. Im wesentlichen ebenso liegt die Sache überall, wo E ohne ausdrückliche Berufung auf eine andere lectio oder einen anderen Evangelisten einen von T abweichenden, oder in T gar nicht enthaltenen Text citirt [1]). Aber die weitere Untersuchung erfordert eine genauere Antwort auf die Frage nach dem Evangelientext, welchen E neben T benutzt hat.

Eigenthümlicher Art sind die drei Fälle, wo E sich im Gegensatz zu seinem T auf einen *Graecus* beruft (E 29. 53. 116). Man erinnert sich sofort der zahlreichen Stellen in den alttestamentlichen Commentaren Ephräm's, wo er sich im Gegensatz zu der von ihm commentirten syrischen Uebersetzung auf den Jaunâjâ beruft [2]); und wesentlich dieselben Fragen, zu deren Erörterung jene Stellen Anlass gegeben haben [3]), kehren hier wieder, so auch die, ob Ephräm der griechischen Sprache mächtig gewesen sei [4]). Die Tradition verneint dies einstimmig, und diese Tradition hat alte Wurzel. Darnach bedurfte Ephräm eines Dollmetschers sowohl auf seiner Reise zu Basilius von Cäsarea, als auf seiner noch fabelhafteren Reise nach Egypten, weil er kein griechisch verstand und zwar nicht bloss griechisch

---

1) Cf. z. B. T § 6 Note 5; § 17 N. 12; § 29 N. 9; § 40 N. 9; § 56 N. 4.

2) Z. B. Ephr. I, 480 b; II, 263 c; 304 d.

3) Cf. besonders Lengerke, Commentatio crit. de Ephraemo S. S. interprete p. 19 sqq.

4) Es ist nicht verständlich, wie Harnack S. 495 seine kurze Erörterung der drei Fälle in E mit dem Urtheil abschliessen mochte, Ephräm sei also des Griechischen kundig gewesen. Warum sollen diese wenigen Fälle mehr bedeuten als die viel zahlreicheren und wesentlich gleichartigen in den syrischen Werken? und warum sollen die Erklärungen, welche man jenen hat angedeihen lassen, ungeprüft verworfen werden?

zu reden, sondern auch zu verstehen ausser Stande war [1]). Die Fabel von der wunderbaren Mittheilung der Fähigkeit griechisch und auch koptisch zu reden, ist doch der denkbar stärkste Beweis für die Macht der Ueberlieferung, dass er nur seine Muttersprache beherrschte. Es läge daher an sich am nächsten, unter dem Graecus eine nach dem griechischen Text gefertigte syrische Uebersetzung, also in unsrem Fall eine syrische Evangelienübersetzung zu verstehen, welche im Gegensatz zu einem anderen syrischen Evangelientext dafür galt, selbständig aus dem Griechischen geflossen zu sein und das griechische Original getreuer wiederzugeben, als das dem Commentar zu Grunde liegende Diatessaron. So citirt Barhebraeus in seinen Scholien zu den Evangelien [2]) im Gegensatz zu der von ihm commentirten Peschitta unter dem Namen *Jaunâjâ* die durch Thomas von Heraklea revidirte Philoxeniana, und zwar viel häufiger so als unter dem Namen *Charklâjâ*. Ebensogut könnte Ephräm, welcher, wie sogleich noch näher zu zeigen ist, die Peschitta der Evangelien kennt, diese als Jaunâjâ citirt haben, sowohl im Gegensatz zum Diatessaron, als auch im Gegensatz zu einer älteren Uebersetzung der getrennten Evangelien, welche weniger treu als die Peschitta das griechische Original wiedergegeben hatte (Syrus Cur.). Andrerseits darf jene Tradition von Ephräm's Unkenntnis des Griechischen auch nicht so gedankenlos übertrieben werden, als ob er darum von einem griechischen Text gar keinen Gebrauch hätte machen können. Schreiber dieses

---

1) Vita Ephraemi syr. in Ephr. opp. syr. III, p. XXXIX; XLI; XLV; XLVII; Pseudoamphil. Vita Basil. ebendort p. XXXIV—XXXVI. — Allerdings sprechen Sozom. h. e. III, 16 und Theodoret h. e. IV, 29 buchstäblich nur vom Mangel hellenischer Bildung, aber der Zusammenhang bei beiden beweist zwingend, dass sie damit vor allem die Unfähigkeit meinen, griechisch zu schreiben und die griechische Literatur im Original kennen zu lernen. Das Zeugnis des von Assemani (Bibl. Or. I, 48 Anm.) citirten syrischen „Schriftstellers", worauf Lengerke, de Ephr. arte hermen. p. 8 N. 16 Gewicht legt, hat freilich nichts zu bedeuten, da es eine ziemlich wörtliche Uebersetzung von Theod. h. e. IV, 29 (erste Hälfte des Kapitels) ist.

2) Gregorii Bar Ebhraya in evang. Jo. commentarius ed. R. Schwartz. Gott. 1878. Gregorii Abulfarag B. E. in evang. Matth. scholia ed. J. Spanuth. Gott. 1879. Cf. H. Bernstein, de Harklensi N. Ti translatione syr. (ed. 2) p. 12 sqq., wo aber mit Vorliebe solche Stellen ausgewählt sind, worin diese Version von Barhebraeus „Charklâjâ" genannt wird.

erlaubt sich die verschiedenen syrischen Evangelienübersetzungen bis auf die feineren Abweichungen des Ausdrucks unter sich und mit dem griechischen Text zu vergleichen und darauf weitreichende Folgerungen zu gründen, und er würde doch in die grösste Verlegenheit gerathen und eines Dollmetschers gar sehr bedürftig gewesen sein, wenn er in die Lage gekommen wäre, mit dem sel. Ephräm sich unterhalten oder eine Rede desselben anhören zu sollen; und ich bekenne, dass es mir auch mit mehreren noch lebenden Sprachen nicht viel besser geht, obwohl ich aus den darin geschriebenen Büchern Nutzen ziehe. Aber man kann auf die Annahme einer ähnlichen Lage Ephräm's gegenüber griechischer Sprache und griechischen Texten auch verzichten. Da es in Edessa nicht wenige Griechen gab, so existirten dort auch Exemplare des griechischen neuen Testaments; und wenn Ephräm unter seinen Schülern einen hatte, der „griechisch verstand“, und welchen er deshalb als „Methargeman“ auf seinen Reisen mit sich führte [1]), warum soll er sich bei diesem oder bei griechischen Christen, mit denen er in Verkehr kam, nicht in diesem oder jenem interessanten Fall nach dem Originaltext einer evangelischen Stelle erkundigt und Solches mit seiner allezeit geschäftigen Feder an den Rand seines syrischen Diatessaron geschrieben haben. Es können auch schon lange vor Ephräm für den gelehrten Privatgebrauch bestimmte syrische Evangelienhss. existirt haben, deren Rand mit syrischen Scholien dieser Art (*der Grieche, anderes Exemplar, varia lectio*) ausgestattet war. Dass es sich so oder ähnlich in der That verhalten hat, bestätigt der Thatbestand.

E 29 (T § 4 Note 8) bemerkt zu Lc. 2, 35: *Sed Graecus clare dicit: „revelentur in multis cordibus cogitationes“*. Deutlicher soll dieser Text sein, als der des Diatessaron, gerade so wie die *lectio* zu Jo. 17, 5, welche er p. 228 citirt. Er hätte besser gesagt, der Grieche enthalte diese in T fehlenden Worte, welche den Sinn des Uebrigen deutlicher machten. Das Citat entspricht genau weder unserem griechischen Text: *ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ* [*ἐκ* fehlt in cod. gr. D] *πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί,* noch der Pesch. (*dass offenbart werden die Gedanken der Herzen Vieler* [2]).

---

1) Vita syr. in Ephr. opp. syr. III, p. XXXIX. XLIII.

2) Syr. Cur. fehlt. Heracl. (*damit offenbart werde die Nichtigkeit der Gedanken aus vielen Herzen*) kommt selbstverständlich nicht in Betracht.

Es ist demnach unter Graecus nicht die sonst dem Ephräm bekannte syrische Uebersetzung der getrennten Evangelien gemeint, sondern es scheint ein ziemlich ungeschickter Versuch, das griechische Original zu übersetzen, hier vorzuliegen. Aus der Anführung des Graecus E 116 (T § 29 Note 7) zu Mt. 11, 25 (Lc. 10, 21) lässt sich nichts schliessen, da die citirten Worte (= *πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*) nicht nur im griechischen Original stehen, sondern auch in allen syrischen Uebersetzungen bei beiden Evangelisten treu wiedergegeben sind (Syr. Cur., Pesch., Heracl.), während T einfacher *pater caelestis* geschrieben hatte. Wichtig dagegen ist die dritte noch vorhandene Anführung E 53 (T § 12 Note 2): *Graecus scribit: „recubuit et defecit vinum“*. Diese Worte beziehen sich natürlich nicht auf die vorher angeführten Worte der Maria: *vinum non habent hîc* (Jo. 2, 3 extr. *οἶνον οὐκ ἔχουσιν*), sondern auf die berichtenden Worte des Evangelisten (v. 2 u. 3 init.). Die Worte zu Anfang von v. 3, welche in fast allen griechischen Hss.[1]) lauten *καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει* hat Pesch. davon abweichend, aber ganz ebenso, wie E in seinem Graecus gelesen haben will, übersetzt: *und es mangelte der Wein und es spricht* etc. Es könnte also E unter *Graecus* die Pesch. verstanden haben. Aber nicht aus Pesch. und schwerlich aus irgendwelcher syrischer Evangelienübersetzung kann E das vorangehende *recubuit* haben; denn Pesch. übersetzt v. 2: *Und auch er, Jesus und seine Jünger, wurde geladen zu dem Gastmahl.* E, welcher von v. 2 nur das Wesentliche oder das seinem Graecus Eigenthümliche anführt, hat wirklich einen griechischen Text vor sich, liest aber *ἐκλίθη* statt *ἐκλήθη* und versteht das angebliche *κλίνεσθαι* (= *ἀνακλίνεσθαι* Mt. 8, 11; 14, 19) als ein „sich zu Tische legen oder setzen“. Daher *recubuit.* Ephräm hat also einige, freilich recht mangelhafte Kenntnis des griechischen Evangelientextes. Viel genauer kennt er eine syrische Uebersetzung der kanonischen Evv., und überall, wo er ohne ausdrückliche Berufung auf den Graecus eine über sein Diatessaron hinausreichende Kenntnis des Evangelienstoffs oder eines von dem Diatessaron abweichenden Evangelientextes bekundet, ist

---

1) Nur die erste Hand des Sin. hat ähnlich wie mehrere Italahss. *καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου. εἶτα λέγει.* Der Syr. Cur. fehlt.

diese syrische Evangelienübersetzung als die Quelle anzusehn. Diese Evangelienübersetzung ist aber die Peschitta, d. h. sie steht unsrer gedruckten Peschitta durchweg viel näher als der jedenfalls viel älteren Version, dem Syrus Curetonianus. Das lässt sich deutlicher, als am Evangeliencommentar, an den syrisch erhaltenen Werken zeigen, allerdings auch an diesen noch unbequem genug. Davon zu schweigen, dass die römischen Herausgeber ihr Urtheil, diese syrischen Werke bedürften ebensowenig eines Index als eines Vindex, sehr buchstäblich bethätigt haben und J. Overbeck ihrem Beispiel gefolgt ist, so sind genauere Evangeliencitate in diesen Werken nicht allzu zahlreich. Ephräm wird sie sämmtlich nicht aus einem Evangelienbuch abgeschrieben, sondern aus dem Gedächtnis geschöpft haben. Sodann muss man annehmen, dass die in allen patristischen Citaten aus den Evangelien, besonders den Synoptikern vorkommenden Textmischungen bei Ephräm noch dadurch gesteigert wurden, dass er wenigstens zwei syrische Evangelientexte, den des Diatessaron und den der getrennten Evangelien kannte [1]). Es kommen ferner für den gegenwärtigen Zweck alle die Stellen in Abzug, wo Ephräm mit Pesch., diese aber auch mit Syr. Cur. übereinstimmt [2]). Von geringerem Belang sind endlich die Stellen, wo die Lückenhaftigkeit von Syr. Cur. und die in jeder Hinsicht mangelhafte Erhaltung von Ephräm's Diatessaron eine Vergleichung mit diesen ausschliesst, und höchstens eine Uebereinstimmung von Ephräm's Citaten mit Pesch. sich herausstellt. Weicht Ephräm in diesen Fällen von Pesch. ab, so bleibt man in Ungewissheit, ob diese Abweichung auf Willkür Ephräm's, oder auf Abhängigkeit desselben von einem jener beiden Texte beruht. Nach Abwägung dieser Umstände blieben mir folgende beachtenswerthe Citate übrig [3]).

---

1) Ephr. ed. Overb. p. 114, 18—26 wird mit den Worten: *Jenes Wort des Herrn, welches im Evangelium ist* eine freie Combination aus Mt. 18, 12. 13 und Lc. 15, 4. 5 eingeführt, von welcher ich keinen kritischen Gebrauch zu machen weiss. Es ist mir nicht einmal wahrscheinlich, dass das so im Diatessaron (II. Abschn. §. 47 oder 50) gestanden hat.

2) So wird z. B. Ephr. I, 443 b (cf. II, 201 c; 302 b) Lc. 12, 32 ganz nach Syr. Cur., aber eben damit auch nach Pesch. citirt.

3) Andere werden mehr finden und anders urtheilen. — Ich bezeichne den Syrus Curetorianus hier wie im Abschn. II durch Sc, die Peschitta, die ich überall nach der Ausgabe von S. Lee (London 1816)

1. Mt. 3, 17 Ephr. I, 357 e: הנו ברי חביבא דבה אצטבית. Ganz ebenso P und, soweit er erhalten ist, T § 9 N. 10 cf. § 43 N. 4. Dagegen Sc Mt. 3, 17: אנת הו ברי וחביבי דבך אצטבית cf. Sc Mt. 17, 5: הנו הו ברי וחביבי דבה צבית und Lc. 9, 35: הנו ברי וחביבי לה שמעו.

2. Mt. 5, 44 b Ephr. I, 463 f: צלו חלף אילין דדברין לכון בקטירא ורדפין לכון. Abgesehn von חלף, wofür P und Sc על haben, stimmt dies Citat buchstäblich mit P. Dagegen Sc ganz verkürzt: צלו על אילין דרדפין לכון. T gibt einen ganz eigenthümlichen Text § 17 N. 20.

3. Jo. 5, 22 Ephr. I, 446 b: אבא לאנש לא דין אלא כלה דינא יהבה לברא. In allem wesentlichen = P. Dagegen Sc (und T § 40 N. 9): אבא גיר לאנש לא נדון אלא כלה דינא לברה נתלידהי

4. Mt. 5, 28 Ephr. II, 174 c: מחדא (ἤδη) mit P, ausgelassen in Sc und T § 17 N. 11.

5. Mt. 21, 38 Ephr. I, 511 a nach P, nur לן hinter נאחוד einschiebend. Sc und T § 65 N. 3 bieten beide einen gemischten, aber unter sich verschiedenen Text.

6. Mt. 11, 14 Ephr. II, 315 d buchstäblich nach P; dagegen Sc למקבלו הויו anstatt קבלו דהויו (P und Ephr.). In T fehlt der Spruch.

7. Jo. 7, 38 Ephr. I, 524 d mit P: איכנא דאמרו כתבא, dagegen Sc (Rödiger in Monatsber. der berl. Ak. aus d. J. 1872 hinter p. 558, syr. Text S. 4) איכנא דאמר כתבא. Der Spruch ist in T § 68 nicht erhalten.

8. Mt. 1,20 b Ephr. I, 352 b הו דאתילד בה מן רוחא דקודשא איתוהי. Abgesehn von dem durch die Verselbständigung des Satzes veranlassten Wegfall des גיר, weicht P nur am Schluss unerheblich ab: רוחא הו דקודשא. Dagegen Sc: הו גיד דמתילד מנה מן רוחא הו דקודשא בטין. In T § 3 N. 6 ist der Satz nicht erhalten.

9. Lc. 19, 30. 31 [1]) abgekürzt citirt Ephr. I, 108 sq.: משכחין אנתון עילא דאסיר . שרו איתאוהי . דאן אמרין לכון מנא שרין אנתון לעילא הו . אמרו להון דלמרן מתבעא. Abgesehn von willkürlichen oder fehlerhaften Abweichungen dieses Citats von Sc und P, wo diese übereinstimmen, geht Ephr. mit P in דאסיר, wo Sc

---

citire, durch P und, wie schon vorher, den Text des Diatessaron nach Absch. II durch T.

1) Ferner liegt Mr. 11, 2. 3, gar nicht in Betracht kommt Mt. 21, 2. 3.

כד אסיר, ferner Ephr. mit P למרן, wo Sc למרה (derselbe Mt. 21, 3 למרהון, die gleiche Auffassung, nur pluralisch, weil dort zwei Esel). — In T § 74 ist der Satz nicht erhalten.

10. Lc. 10, 19 Ephr. ed. Overb. p. 95, 13 ganz mit P: דהויתון דישין, wofür Sc דתהוון דישין. Dieser Unterschied ist in T § 29 N. 4 nicht zu erkennen.

11. Lc. 12, 49 a Ephr. Overb. p. 126, 8 ganz mit P: נורא אתית, wofür Sc נורא הו גיר אתית. Der Spruch fehlte in T wahrscheinlich ganz.

12. Mt. 6, 33 Ephr. Overb. p. 104, 3 weder ganz mit P, noch ganz mit Sc, nämlich a) *ζητεῖτε δέ* Ephr. בעו לם גיר, P בעו דין, Sc אנתון דיך בעו. Da auf die verbindende Partikel, womit das Citat in die eigene Rede eingeflochten ist, selbstverständlich nichts ankommt, so ist die Uebereinstimmung mit P gegen Sc hier evident. b) Ephr. והלין כלהין מן יתירו מתתוספן לכון, Sc והלין כלהין נתתוספן לכון, P וכלהין הלין מתתוספן לכון. Der Spruch ist in T § 18 nicht erhalten.

13. Mt. 7, 8 (Lc. 11, 10) Ephr. Overb. p. 102, 14: כל לם גיר דשאל נסב. ואינא דבעא משכח. ואינא דנקש מתפתח לה. Zu Anfang P כל גיר, Sc כל מן גיר, T (§ 19 N. 7) כל מן. Im zweiten Satz P und T ודבעא, Sc ומן דבעא. Im dritten Satz zu Anfang P ולאינא, Sc ומן, T nur ו. Am Schluss מתפתח Ephr. P Sc, פתחין T.

14. Lc. 9, 62 Ephr. Overb. p. 127, 17 wörtlich mit Sc P, soweit diese übereinstimmen, am Schluss aber Ephr. והוא חשח למלכותא דשמיא, P וחשח למלכותא דאלהא, Sc והוא תוב חשח למלכותא דאלהא. Ist in T § 22 nicht erhalten.

15. Mt. 10, 25 b Ephr. Overb. 98, 4. Jesus soll zu den Juden gesagt haben: אן למרה דביתא קרו בעלזבוב כמא יתיראית לבֿני ביתה נקרון רֿויא. Die beiden letzten Worte sind eine freie Umgestaltung mit Rücksicht auf Act. 2, 13. Der Anfang bis בעלזבוב lautet in P ebenso. Anstatt der dazwischen stehenden das Griechische nachbildenden Worte liest man in P חד כמא לבֿני ביתה. Es fehlen Sc und T.

16. Lc. 1, 32 b. 33. Ephr. II, 142 b ohne die geringste Abweichung von P citirt. Es fehlt Sc, und von T ist der Text nur unvollständig erhalten.

17. Jo. 11, 50 Ephr. I, 475 c buchstäblich nach P citirt bis auf ein überflüssiges ד vor כלה עמא (*ὅλον τὸ ἔθνος*). Sc T fehlen.

18. Lc. 1, 73—75 Ephr. I, 438 d abgesehn von dem durch die Einflechtung in die eigene Rede vernothwendigten Zusatz eines אלהא (welchen *Gott*, statt *er*, geschworen hat) buchstäblich nach P. Es fehlen Sc T.

In Nr. 1—11 liegt der Beweis dafür, dass Ephräm nicht den Sc, wohl dagegen die P genau kennt. Letzteres wird einigermassen auch durch die Fälle bestätigt, wo er den Peschittatext an mehr oder weniger charakteristischen Stellen wiedergibt, eine Vergleichung mit Sc und T aber nicht möglich ist Nr. 16. 17. 18, s. auch II. Abschn. § 72 N. 20; § 80 N. 2; § 93 N. 7. Dass Ephräm auch Sc, also nicht weniger als drei syrische Evangelientexte gekannt und auch dem von Sc gelegentlich gefolgt sei, kann nicht durch jeden beliebigen Fall bewiesen werden, wo Ephräm mit Sc gegen P citirt; denn Sc hat, wie schon die Nr. 3 und 4 zeigen, später aber vollständig bewiesen werden soll, einen mit T nahe verwandten, in auffälligsten Eigenthümlichkeiten übereinstimmenden Text. Da nun Ephräm den T commentirt, also gründlich gekannt hat, und andrerseits bewiesen ist, dass er die kanonischen Evangelien ganz gewöhnlich nach P citirt, so sind seine mit Sc übereinstimmenden und von P abweichenden Citate immer nur Beweise seiner Vertrautheit mit T und der innigen Verwandtschaft von T und Sc. Einen Fall, wo Ephräm mit Sc gegen P citirte und zugleich nachzuweisen wäre, dass dies nicht durch T vermittelt wäre, habe ich nicht gefunden. Allerdings citirt er im Evangeliencommentar Jo. 1, 17 (E 55, und die hier in Betracht kommenden Worte *gratia et veritas per Jesum facta est* auch E 7) wesentlich so wie sie in Sc und im Griechischen lauten [1]), während P umstellt: *Wahrheit aber und Gnade ist durch Jesus Chr. geworden.* Aber dies ist einer der Fälle, wo der Verdacht allermeist begründet ist, dass der armenische Uebersetzer oder spätere Abschreiber [2]) sich eine leise Aenderung erlaubt haben, während Ephräm mit P geschrieben haben wird: *veritas et gratia.*

Die Nr. 2—5 zeigen, dass Ephräm in seinen übrigen Werken ebenso wie im Evangeliencommentar den ihm wohlbekannten Text der Peschitta vielfach, bewusst oder unbewusst vor dem

---

1) Den völlig abweichenden Text des Diatessaron s. T § 6 N. 5.

2) Ein lehrreiches Beispiel gibt gleich das erste Wort in T. § 1 N. 1.



Text des Diatessaron bevorzugte [1]). Aber es fehlt auch in den syrisch erhaltenen Werken nicht an Beweisen seiner Vertrautheit mit T. Ein charakteristisches Beispiel ist unten zu T § 6 N. 4 nachgewiesen. Dass dort auch Sc mit T übereinstimmt, schwächt die Beweiskraft nicht ab, da wie gesagt eine directe Abhängigkeit Ephräm's von Sc unerweislich und höchst unwahrscheinlich ist. — Die eigenthümliche, sonst meines Wissens nicht bezeugte Wortstellung *virtute et spiritu* anstatt *spiritu et virtute* Lc. 1, 17 findet sich in Ephr. II, 315 d ebenso wie in T § 2 N. 10. — In Jo. 1, 3 theilt Ephr. I, 18 d mit T § 1 N. 6 und Sc gegen P den Satz hinter *οὐδὲ ἕν* ab und schreibt mit Sc, also, da er von diesem sonst nicht direct abhängt, vielmehr mit T כלמדם בה, wo P כל באידה hat. — Wie Ephr. I, 37 f den Peschittatext durch den von T erläutert, wo dieser letztere der schärfer bezeichnende ist, wird zu T § 88 N. 3 gezeigt. — Ist zu T § 9 N. 9 mit Recht die Erscheinung des Lichts bei der Taufe im Jordan als Textbestandtheil des Diatessaron bezeichnet, so wird Ephr. II, 328 f hierauf fussen, wenn er singt: *Der Fluss, worin er getauft wurde, wurde von innen mit Licht bekleidet, der Leib* (sc. der Maria), *worin er wohnte, wurde von innen verherrlicht*, und schon kurz vorher: *Morgenröthe in seinem Flusse, Glanz in seinem Grabe; er strahlte auf dem Gipfel des Berges, er leuchtete auf im Mutterleib.* — Nach Ephr. I, 524 d soll Jesus das Wort Jo. 7, 38 vor seinem Leiden gesprochen haben. Das kann keinen anderen Sinn haben als „nicht lange vor seinem Leiden". Dies aber konnte man nicht füglich unmittelbar aus Johannes herauslesen. Aeusserlich gemessen stand das Wort am Ende des ersten Drittels des Johannesevangeliums, auf den Verlauf der Geschichte gesehn, ein volles Halbjahr vor dem Tode Jesu. Anders nach dem Diatessaron, worin Jo. 7, 37 sqq. (T § 68) weit von Jo. 7, 2—36 (§ 52) getrennt und, wie im III. Abschnitt bewiesen werden wird, auf das Tempelweihfest Jo. 10, 22 verlegt war. Nur der Inhalt von Jo. 10, 40—11, 57 trennte das Tempelweihfest, bei welchem Jesus Jo. 7, 38 gesprochen haben sollte, von der Leidenswoche (§ 73—97). Ephräm's Vorstellung vom Gang der

1) Cf. ausser den oben S. 58 f., auch S. 59 Anm. 1 genannten Fällen innerhalb des Evangeliencommentars die zu T § 65 N. 4; § 100 N. 6 notirten Citate aus den syrischen Schriften.

evangelischen Geschichte ist durch das Diatessaron beherrscht. Das zeigt sich noch bedeutsamer Ephr. I, 562. Ephräm berechnet hier, dass der Tag der Krankheit und Genesung des Hiskias (2 Reg. 20, 9—11) 32 Stunden gewährt habe, nämlich 10 Stunden, die schon abgelaufen waren, als das Zeichen an der Sonnenuhr geschah, 10 weitere Stunden für das Zurückgehn des Zeigers, nochmals 10 Stunden für das Wiedervorrücken des Zeigers bis zu dem früheren Standort und endlich noch die 2 Stunden, welche an der 12stündigen Tageszeit gefehlt hatten, als das Wunder sich zutrug. Also 10 + 10 + 10 + 2 = 32 Stunden. Das ist ihm aber ein Gleichnis der *30 Jahre, in welchen, wie Lucas sagt, Christus wuchs an Weisheit und Statur und Gnade,* und der *2 Jahre, in welchen Christus sich offenbarte und erkannt wurde durch Wunderthaten und Zeichen und das Geheimnis unserer Erlösung durch seinen Tod vollbrachte.* Diese als selbstverständlich und allbekannt ausgesprochene Anschauung beruht auf dem im III. Abschnitt näher zu erläuternden Schema des Diatessaron. Zwischen dem ersten Passa, bei welchem Christus zum ersten Mal in Jerusalem auftrat (Jo. 2, 13. 23—25) und dem dritten Passa, an welchem er nach T starb, verläuft eine zweijährige öffentliche Lehrwirksamkeit Jesu. Was vorangeht, ist nur die Taufe, die Versuchung, die Sammlung der ersten Jünger, die Hochzeit zu Kana, kurz der Inhalt von Mt. 3, 13—4, 11; Jo. 1, 29—2, 12, also noch keine öffentliche Lehrthätigkeit, welche T dann erst beginnen lässt, zuerst in Jerusalem und Judäa, dann nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa. Dem widerspricht es natürlich nicht, wenn derselbe Ephräm im Evangeliencommentar die drei Jahre Lc. 13, 7 auf das Verhältnis Jesu zu Israel und speciell zu Jerusalem bezieht [1]). Im Gleichnis ist die Besichtigung des Feigenbaums im dritten Jahre durch zwei Jahre von der ersten Besichtigung getrennt. Ebenso in der dadurch abgebildeten Geschichte Jesu. Sein letzter Besuch Jerusalems,

---

1) E 166: *Tres anni tempus est, quo eis ostendit se esse salvatorem. .* : E 167: *Quod autem venit et per triennium fructus quaesivit, fecit, ut scientiam coloni probaret. . .* E 213 (beim letzten Besuch Jerusalems): „*Quoties volui vos congregare*“? *quod idem est ac illud:* „*Ecce hi tres anni sunt, ex quo venio quaerens fructum ex hac ficulnea et non invenio*“. Cf. E 183 sq.

wo er wieder wie schon bei zwei früheren je durch ein Jahr getrennten Besuchen vergeblich bei seinem Volk die Frucht der Busse gesucht hat, und doch nicht als Richter, sondern fürbittend, Frieden anbietend aufgetreten ist, entspricht dem im Gleichnis vergegenwärtigten Besuch im dritten Jahre (s. besonders E 213). Dieser dritte Passabesuch [1]) schliesst das zweite Jahr seiner öffentlichen Bezeugung an Israel, und eröffnet das dritte, d. h. die durch Jesus erwirkte, auch nach dem Tode Jesu noch fortdauernde Gnadenfrist, in welcher Israel sich bekehren konnte und kann.

Ephräm's Commentar bezeugt nach allem bisher Entwickelten, dass die Kirche von Edessa um 364—373 sich in Bezug auf den evangelischen Theil des N. Testaments in einem gewissen Uebergangsstadium befand. Die Evangelienharmonie, welche Ephräm mündlich und schriftlich auslegte, galt als *scriptura*. Sie muss noch im Gemeindegottesdienst gebraucht gewesen sein; sonst würde sie weder so benannt, noch von Ephräm zur Grundlage exegetischer Vorträge gemacht worden sein. Daneben kannte man, und lasen wenigstens Männer von der Bildungsstufe Ephräm's die Peschitta der Evangelien, während man von den griechischen Evangelien nur ganz sporadische und in jeder Hinsicht mangelhafte Kenntnis besass. Dass die Peschitta in Edessa neben der Evangelienharmonie in kirchlichem, gottesdienstlichem Gebrauch stand, lässt sich nicht behaupten, und ist an sich sehr unwahrscheinlich. Ich wenigstens wüsste mir von einem simultanen Gebrauch dieser beiden „Evangelien" in einem und demselben Gemeindegottesdienst keine Vorstellung zu machen. Aber Männer wie Ephräm wussten die Vorzüge der in anderen kirchlichen Gebieten gebrauchten Peschitta vor der in der Kirche von Edessa üblichen Harmonie zu schätzen. Die grössere Vollständigkeit, die in die Augen fallende Congruenz mit der Gestalt „des Evangeliums" in der grossen katholischen Kirche griechischer Zunge, vielleicht auch schon die Beobachtung, dass

1) Die Besuche des Laubhüttenfestes Jo. 7, 2 und des Tempelweihfestes Jo. 10, 22 mussten natürlich bei dieser Allegorie ausser Betracht bleiben, weil es sich um drei Besuche handelte, deren erster vom zweiten, und deren zweiter vom dritten durch je ein Jahr getrennt war, so dass Jesus sagen konnte: Siehe drei Jahre sind's jetzt, dass ich an Israel Frucht suche und finde sie nicht.



sie selbst in den Einzelheiten der Textgestaltung dem griechischen Original des viergestaltigen Evangeliums genauer entspreche, als die Harmonie, musste der Peschitta zur Empfehlung gereichen, und es konnte bei dem unter Anderen auch in Ephräm verkörperten Streben nach immer engerem Anschluss an die katholische Kirche des Westens nicht mehr lange währen, bis in Edessa auch diese provincielle Besonderheit fiel und die Evangelienharmonie durch die (Peschitta der) 4 Evangelien verdrängt wurde. Dass dies in der That bald nachher geschehen ist, bezeugt uns die richtig verstandene Nachricht Theodoret's (oben S. 35 f.). Denn, dass die von Ephräm commentirte und die von Theodoret aus seiner Diöcese verbannte Evangelienharmonie identisch sind, kann jetzt schwerlich noch einem vernünftigen Zweifel unterliegen. Die bei Ephräm selbst nicht ausgesprochene Ueberlieferung, dass das Buch von Tatian stamme, haftet, wie später noch genauer nachzuweisen ist, an der edessenischen Evangelienharmonie ebensogut, wie an der in den Gemeinden von Cyrrhus verbreiteten. Der Titel Diatessaron, welchen Ephräm keinen Anlass hatte ihr zu geben, wurde der Evangelienharmonie in Edessa schon lange vor Ephräm gegeben (s. nachher). Das Diatessaron von Edessa war ein syrisches Buch wie dasjenige von Cyrrhus. Eine Beweisführung für ersteres ist überflüssig. Uebrigens findet eine solche, wer sie vermissen sollte, in der einen Thatsache, dass Ephräm im Gegensatz zum Diatessaron den Graecus citirt. In die Augen fallende häretische oder apokryphische Zuthaten zu dem kanonischen Evangelienstoff waren in dem Diatessaron des Theodoret nicht vorhanden, ebensowenig in dem weiter unten (II. Abschnitt) nach Ephräm's Commentar und anderen Quellen reconstruirten Diatessaron von Edessa. Dagegen fehlte in beiden Manches, vor allem die Genealogien. Nur die von Theodoret mit der Bezeichnung dieses Grundmangels verbundene Behauptung, dass im Diatessaron auch alles Andere, was die fleischliche Abstammung Jesu von David zeige, fehle oder nach der Voraussetzung Theodoret's weggeschnitten sei, findet keine ausreichende Bestätigung. In T § 4 (s. dort N. 2) war zu lesen, dass Joseph und Maria beide aus David's Geschlecht waren. Der Blinde von Jericho, die Knaben von Jerusalem rufen hier (T § 58 N. 3. 4 § 74 N. 8) Jesum laut als Davidssohn aus. Der Thron Davids wird [illegible] Thron des Vaters Jesu genannt T § 2 N. 17. Aber

wann hätte Einer, der es sich zur Aufgabe setzt, ein Buch als ketzerisch zu brandmarken, wie Theodoret an jener Stelle (s. oben S. 39), alle ein günstigeres Urtheil nahelegenden Momente in billiger Weise berücksichtigt? Es geschieht dem Bischof von Cyrrhus alle Ehre, wenn auch nur der eine oder andere Defect ausser der Abwesenheit der Genealogien nachgewiesen wird, welcher den Schein erwecken konnte, als habe der ausgemachte Ketzer Tatian dadurch seinen häretischen Ansichten Vorschub leisten wollen. In der That scheint es so, als habe der Verfasser des Diatessaron hier und da das israelitische Gepräge der evangelischen Geschichte ein wenig verwischt. Der Wegfall des ἐν τῷ Ἰσραήλ Lc. 2, 34 T § 4 N. 8, vielleicht auch des τοῦ Ἰσραήλ Mt. 10, 23 T § 24 N. 11 ist wohl nicht zufällig. Vermisste Theodoret gleich zu Anfang der Geschichte auch nur das eine, ihm aus Mt. 1, 20 erinnerliche Ἰωσὴφ υἱὸς Δαβίδ, welches an der betreffenden Stelle in T § 3 N. 5 gefehlt zu haben scheint, so glaubte er sich sicherlich zu seinem Urtheil vollberechtigt. Das υἱὲ Δαβίδ fehlte auch vielleicht in Mt. 15, 22 T § 37 N. 2, und ziemlich sicher fehlte die Disputation über die Davidssohnschaft des Messias Mt. 22, 41—46 [1]).

Die Gründe, womit Credner und die, welche ihm nachgesprochen haben, die Identität des von Ephräm commentirten und des von Theodoret verketzerten Diatessaron bestritten haben, waren von Haus aus so schwach, dass sie wenigstens nach Veröffentlichung der Schrift von Semisch in ihrer Nichtigkeit hätten allgemein erkannt werden müssen. Die Rechtgläubigkeit Ephräm's soll es ihm unmöglich gemacht haben, jenes ketzerische Diatessaron zu commentiren [2]), als ob die Bischöfe von Cyrrhus vor Theodoret nicht auch orthodox gewesen wären, oder als ob die katholischen Gemeinden innerhalb und ausserhalb des Gebiets von Cyrrhus, welche jenes „ketzerische Evangelium“ nach Theodoret's Zeugnis in Gebrauch gehabt, nur dem Theodoret als Anhänger der apostolischen Dogmata erschienen,

1) Der natürliche Ort wäre hinter T § 67, wo die Perikope sicher nicht gestanden hat s. auch § 68 N. 1.

2) Credner, Beitr. 447. cf. überhaupt dort S. 446—450; Gesch. des Kanons S. 19 ff. Des Fehlers hat sich Credner (Beitr. S. 449) wenigstens enthalten, eine Verwechselung von Tatian's Diatessaron und dem Werk des Ammonius anzunehmen.

Es ist demnach unter Graecus nicht die sonst dem Ephräm bekannte syrische Uebersetzung der getrennten Evangelien gemeint, sondern es scheint ein ziemlich ungeschickter Versuch, das griechische Original zu übersetzen, hier vorzuliegen. Aus der Anführung des Graecus E 116 (T § 29 Note 7) zu Mt. 11, 25 (Lc. 10, 21) lässt sich nichts schliessen, da die citirten Worte (= *πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*) nicht nur im griechischen Original stehen, sondern auch in allen syrischen Uebersetzungen bei beiden Evangelisten treu wiedergegeben sind (Syr. Cur., Pesch., Heracl.), während T einfacher *pater caelestis* geschrieben hatte. Wichtig dagegen ist die dritte noch vorhandene Anführung E 53 (T § 12 Note 2): *Graecus scribit: „recubuit et defecit vinum"*. Diese Worte beziehen sich natürlich nicht auf die vorher angeführten Worte der Maria: *vinum non habent hîc* (Jo. 2, 3 extr. *οἶνον οὐκ ἔχουσιν*), sondern auf die berichtenden Worte des Evangelisten (v. 2 u. 3 init.). Die Worte zu Anfang von v. 3, welche in fast allen griechischen Hss.[1]) lauten *καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει* hat Pesch. davon abweichend, aber ganz ebenso, wie E in seinem Graecus gelesen haben will, übersetzt: *und es mangelte der Wein und es spricht* etc. Es könnte also E unter *Graecus* die Pesch. verstanden haben. Aber nicht aus Pesch. und schwerlich aus irgendwelcher syrischer Evangelienübersetzung kann E das vorangehende *recubuit* haben; denn Pesch. übersetzt v. 2: *Und auch er, Jesus und seine Jünger, wurde geladen zu dem Gastmahl.* E, welcher von v. 2 nur das Wesentliche oder das seinem Graecus Eigenthümliche anführt, hat wirklich einen griechischen Text vor sich, liest aber *ἐκλίθη* statt *ἐκλήθη* und versteht das angebliche *κλίνεσθαι* (= *ἀνακλίνεσθαι* Mt. 8, 11; 14, 19) als ein „sich zu Tische legen oder setzen". Daher *recubuit.* Ephräm hat also einige, freilich recht mangelhafte Kenntnis des griechischen Evangelientextes. Viel genauer kennt er eine syrische Uebersetzung der kanonischen Evv., und überall, wo er ohne ausdrückliche Berufung auf den Graecus eine über sein Diatessaron hinausreichende Kenntnis des Evangelienstoffs oder eines von dem Diatessaron abweichenden Evangelientextes bekundet, ist

1) Nur die erste Hand des Sin. hat ähnlich wie mehrere Italahss. *καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου. εἶτα λέγει.* Der Syr. Cur. fehlt.

diese syrische Evangelienübersetzung als die Quelle anzusehn. Diese Evangelienübersetzung ist aber die Peschitta, d. h. sie steht unsrer gedruckten Peschitta durchweg viel näher als der jedenfalls viel älteren Version, dem Syrus Curetonianus. Das lässt sich deutlicher, als am Evangeliencommentar, an den syrisch erhaltenen Werken zeigen, allerdings auch an diesen noch unbequem genug. Davon zu schweigen, dass die römischen Herausgeber ihr Urtheil, diese syrischen Werke bedürften ebensowenig eines Index als eines Vindex, sehr buchstäblich bethätigt haben und J. Overbeck ihrem Beispiel gefolgt ist, so sind genauere Evangeliencitate in diesen Werken nicht allzu zahlreich. Ephräm wird sie sämmtlich nicht aus einem Evangelienbuch abgeschrieben, sondern aus dem Gedächtnis geschöpft haben. Sodann muss man annehmen, dass die in allen patristischen Citaten aus den Evangelien, besonders den Synoptikern vorkommenden Textmischungen bei Ephräm noch dadurch gesteigert wurden, dass er wenigstens zwei syrische Evangelientexte, den des Diatessaron und den der getrennten Evangelien kannte [1]). Es kommen ferner für den gegenwärtigen Zweck alle die Stellen in Abzug, wo Ephräm mit Pesch., diese aber auch mit Syr. Cur. übereinstimmt [2]). Von geringerem Belang sind endlich die Stellen, wo die Lückenhaftigkeit von Syr. Cur. und die in jeder Hinsicht mangelhafte Erhaltung von Ephräm's Diatessaron eine Vergleichung mit diesen ausschliesst, und höchstens eine Uebereinstimmung von Ephräm's Citaten mit Pesch. sich herausstellt. Weicht Ephräm in diesen Fällen von Pesch. ab, so bleibt man in Ungewissheit, ob diese Abweichung auf Willkür Ephräm's, oder auf Abhängigkeit desselben von einem jener beiden Texte beruht. Nach Abwägung dieser Umstände blieben mir folgende beachtenswerthe Citate übrig [3]).

---

1) Ephr. ed. Overb. p. 114, 18—26 wird mit den Worten: *Jenes Wort des Herrn, welches im Evangelium ist* eine freie Combination aus Mt. 18, 12. 13 und Lc. 15, 4. 5 eingeführt, von welcher ich keinen kritischen Gebrauch zu machen weiss. Es ist mir nicht einmal wahrscheinlich, dass das so im Diatessaron (II. Abschn. §. 47 oder 50) gestanden hat.

2) So wird z. B. Ephr. I, 443 b (cf. II, 201 c; 302 b) Lc. 12, 32 ganz nach Syr. Cur., aber eben damit auch nach Pesch. citirt.

3) Andere werden mehr finden und anders urtheilen. — Ich bezeichne den Syrus Curetorianus hier wie im Abschn. II durch Sc, die Peschitta, die ich überall nach der Ausgabe von S. Lee (London 1816)

1. Mt. 3, 17 Ephr. I, 357 e: הנו ברי חביבא דבה אצטבית. Ganz ebenso P und, soweit er erhalten ist, T § 9 N. 10 cf. § 43 N. 4. Dagegen Sc Mt. 3, 17: אנת הו ברי וחביבי דבך אצטבית cf. Sc Mt. 17, 5: הנו הו ברי וחביבי דבה צבית und Lc. 9, 35: הנו ברי וחביבי לה שמעו.

2. Mt. 5, 44 b Ephr. I, 463 f: צלו חלף אילין דדברין לכון בקטירא ורדפין לכון. Abgesehn von חלף, wofür P und Sc על haben, stimmt dies Citat buchstäblich mit P. Dagegen Sc ganz verkürzt: צלו על אילין דרדפין לכון. T gibt einen ganz eigenthümlichen Text § 17 N. 20.

3. Jo. 5, 22 Ephr. I, 446 b: אבא לאנש לא דין אלא כלה דינא יהבה לברא. In allem wesentlichen = P. Dagegen Sc (und T § 40 N. 9): אבא גיר לאנש לא נדון אלא כלה דינא לברה נתליוהי

4. Mt. 5, 28 Ephr. II, 174 c: מחדא (ἤδη) mit P, ausgelassen in Sc und T § 17 N. 11.

5. Mt. 21, 38 Ephr. I, 511 a nach P, nur לן hinter נאחוד einschiebend. Sc und T § 65 N. 3 bieten beide einen gemischten, aber unter sich verschiedenen Text.

6. Mt. 11, 14 Ephr. II, 315 d buchstäblich nach P; dagegen Sc למקבלו הויו anstatt קבלו דהויו (P und Ephr.). In T fehlt der Spruch.

7. Jo. 7, 38 Ephr. I, 524 d mit P: איכנא דאמרו כתבא, dagegen Sc (Rödiger in Monatsber. der berl. Ak. aus d. J. 1872 hinter p. 558, syr. Text S. 4) איכנא דאמר כתבא. Der Spruch ist in T § 68 nicht erhalten.

8. Mt. 1,20 b Ephr. I, 352 b הו דאתילד בה מן רוחא דקודשא איתוהי. Abgesehn von dem durch die Verselbständigung des Satzes veranlassten Wegfall des גיר, weicht P nur am Schluss unerheblich ab: רוחא הו דקודשא. Dagegen Sc: הו גיד דמתילד מנה מן רוחא הו דקודשא בטין. In T § 3 N. 6 ist der Satz nicht erhalten.

9. Lc. 19, 30. 31 [1]) abgekürzt citirt Ephr. I, 108 sq.: משכחין אנתון עילא דאסיר . שרו איתאודהי . דאן אמרין לכון מנא שרין אנתון לעילא הו . אמרו להון דלמרן מתבעא. Abgesehn von willkürlichen oder fehlerhaften Abweichungen dieses Citats von Sc und P, wo diese übereinstimmen, geht Ephr. mit P in דאסיר, wo Sc

---

citire, durch P und, wie schon vorher, den Text des Diatessaron nach Absch. II durch T.

1) Ferner liegt Mr. 11, 2. 3, gar nicht in Betracht kommt Mt. 21, 2. 3.

כד אסיר, ferner Ephr. mit P למרן, wo Sc למרה (derselbe Mt. 21, 3 למרהון, die gleiche Auffassung, nur pluralisch, weil dort zwei Esel). — In T § 74 ist der Satz nicht erhalten.

10. Lc. 10, 19 Ephr. ed. Overb. p. 95, 13 ganz mit P: דהויתון דישין, wofür Sc דתהוון דישין. Dieser Unterschied ist in T § 29 N. 4 nicht zu erkennen.

11. Lc. 12, 49 a Ephr. Overb. p. 126, 8 ganz mit P: נורא אתית, wofür Sc נורא הו גיר אתית. Der Spruch fehlte in T wahrscheinlich ganz.

12. Mt. 6, 33 Ephr. Overb. p. 104, 3 weder ganz mit P, noch ganz mit Sc, nämlich a) *ζητεῖτε δέ* Ephr. בעו לם גיר, P בעו דין, Sc אנתון דיך בעו. Da auf die verbindende Partikel, womit das Citat in die eigene Rede eingeflochten ist, selbstverständlich nichts ankommt, so ist die Uebereinstimmung mit P gegen Sc hier evident. b) Ephr. והלין כלהין מן יתירו מתתוספן לכון, Sc והלין כלהין נתתוספן לכון, P וכלהין הלין מתתוספן לכון. Der Spruch ist in T § 18 nicht erhalten.

13. Mt. 7, 8 (Lc. 11, 10) Ephr. Overb. p. 102, 14: כל לם גיר דשאל נסב. ואינא דבעא משכח. ואינא דנקש מתפתח לה. Zu Anfang P כל גיר, Sc כל מן גיר, T (§ 19 N. 7) כל מן. Im zweiten Satz P und T ודבעא, Sc ומן דבעא. Im dritten Satz zu Anfang P ולאינא, Sc ומן, T nur ו. Am Schluss מתפתח Ephr. P Sc, פתחין T.

14. Lc. 9, 62 Ephr. Overb. p. 127, 17 wörtlich mit Sc P, soweit diese übereinstimmen, am Schluss aber Ephr. והוא חשח למלכותא דשמיא, P וחשח למלכותא דאלהא, Sc והוא תוב חשח למלכותא דאלהא. Ist in T § 22 nicht erhalten.

15. Mt. 10, 25 b Ephr. Overb. 98, 4. Jesus soll zu den Juden gesagt haben: אן למרה דביתא קרו בעלזבוב כמא יתיראית לבני ביתה נקרון רויא. Die beiden letzten Worte sind eine freie Umgestaltung mit Rücksicht auf Act. 2, 13. Der Anfang bis בעלזבוב lautet in P ebenso. Anstatt der dazwischen stehenden das Griechische nachbildenden Worte liest man in P חד כמא לבני ביתה. Es fehlen Sc und T.

16. Lc. 1, 32 b. 33. Ephr. II, 142 b ohne die geringste Abweichung von P citirt. Es fehlt Sc, und von T ist der Text nur unvollständig erhalten.

17. Jo. 11, 50 Ephr. I, 475 c buchstäblich nach P citirt bis auf ein überflüssiges ד vor כלה עמא (*ὅλον τὸ ἔθνος*). Sc T fehlen.

18. Lc. 1, 73—75 Ephr. I, 438 d abgesehn von dem durch die Einflechtung in die eigene Rede vernothwendigten Zusatz eines אלהא (welchen *Gott*, statt *er*, geschworen hat) buchstäblich nach P. Es fehlen Sc T.

In Nr. 1—11 liegt der Beweis dafür, dass Ephräm nicht den Sc, wohl dagegen die P genau kennt. Letzteres wird einigermassen auch durch die Fälle bestätigt, wo er den Peschittatext an mehr oder weniger charakteristischen Stellen wiedergibt, eine Vergleichung mit Sc und T aber nicht möglich ist Nr. 16. 17. 18, s. auch II. Abschn. § 72 N. 20; § 80 N. 2; § 93 N. 7. Dass Ephräm auch Sc, also nicht weniger als drei syrische Evangelientexte gekannt und auch dem von Sc gelegentlich gefolgt sei, kann nicht durch jeden beliebigen Fall bewiesen werden, wo Ephräm mit Sc gegen P citirt; denn Sc hat, wie schon die Nr. 3 und 4 zeigen, später aber vollständig bewiesen werden soll, einen mit T nahe verwandten, in auffälligsten Eigenthümlichkeiten übereinstimmenden Text. Da nun Ephräm den T commentirt, also gründlich gekannt hat, und andrerseits bewiesen ist, dass er die kanonischen Evangelien ganz gewöhnlich nach P citirt, so sind seine mit Sc übereinstimmenden und von P abweichenden Citate immer nur Beweise seiner Vertrautheit mit T und der innigen Verwandtschaft von T und Sc. Einen Fall, wo Ephräm mit Sc gegen P citirte und zugleich nachzuweisen wäre, dass dies nicht durch T vermittelt wäre, habe ich nicht gefunden. Allerdings citirt er im Evangeliencommentar Jo. 1, 17 (E 55, und die hier in Betracht kommenden Worte *gratia et veritas per Jesum facta est* auch E 7) wesentlich so wie sie in Sc und im Griechischen lauten [1]), während P umstellt: *Wahrheit aber und Gnade ist durch Jesus Chr. geworden.* Aber dies ist einer der Fälle, wo der Verdacht allermeist begründet ist, dass der armenische Uebersetzer oder spätere Abschreiber [2]) sich eine leise Aenderung erlaubt haben, während Ephräm mit P geschrieben haben wird: *veritas et gratia.*

Die Nr. 2—5 zeigen, dass Ephräm in seinen übrigen Werken ebenso wie im Evangeliencommentar den ihm wohlbekannten Text der Peschitta vielfach, bewusst oder unbewusst vor dem

1) Den völlig abweichenden Text des Diatessaron s. T § 6 N. 5.

2) Ein lehrreiches Beispiel gibt gleich das erste Wort in T. § 1 N. 1.

Text des Diatessaron bevorzugte [1]). Aber es fehlt auch in den syrisch erhaltenen Werken nicht an Beweisen seiner Vertrautheit mit T. Ein charakteristisches Beispiel ist unten zu T § 6 N. 4 nachgewiesen. Dass dort auch Sc mit T übereinstimmt, schwächt die Beweiskraft nicht ab, da wie gesagt eine directe Abhängigkeit Ephräm's von Sc unerweislich und höchst unwahrscheinlich ist. — Die eigenthümliche, sonst meines Wissens nicht bezeugte Wortstellung *virtute et spiritu* anstatt *spiritu et virtute* Lc. 1, 17 findet sich in Ephr. II, 315 d ebenso wie in T § 2 N. 10. — In Jo. 1, 3 theilt Ephr. I, 18 d mit T § 1 N. 6 und Sc gegen P den Satz hinter *οὐδὲ ἕν* ab und schreibt mit Sc, also, da er von diesem sonst nicht direct abhängt, vielmehr mit T כלמדם בה, wo P כל באידה hat. — Wie Ephr. I, 37 f den Peschittatext durch den von T erläutert, wo dieser letztere der schärfer bezeichnende ist, wird zu T § 88 N. 3 gezeigt. — Ist zu T § 9 N. 9 mit Recht die Erscheinung des Lichts bei der Taufe im Jordan als Textbestandtheil des Diatessaron bezeichnet, so wird Ephr. II, 328 f hierauf fussen, wenn er singt: *Der Fluss, worin er getauft wurde, wurde von innen mit Licht bekleidet, der Leib* (sc. der Maria), *worin er wohnte, wurde von innen verherrlicht*, und schon kurz vorher: *Morgenröthe in seinem Flusse, Glanz in seinem Grabe; er strahlte auf dem Gipfel des Berges, er leuchtete auf im Mutterleib.* — Nach Ephr. I, 524 d soll Jesus das Wort Jo. 7, 38 vor seinem Leiden gesprochen haben. Das kann keinen anderen Sinn haben als „nicht lange vor seinem Leiden". Dies aber konnte man nicht füglich unmittelbar aus Johannes herauslesen. Aeusserlich gemessen stand das Wort am Ende des ersten Drittels des Johannesevangeliums, auf den Verlauf der Geschichte gesehn, ein volles Halbjahr vor dem Tode Jesu. Anders nach dem Diatessaron, worin Jo. 7, 37 sqq. (T § 68) weit von Jo. 7, 2—36 (§ 52) getrennt und, wie im III. Abschnitt bewiesen werden wird, auf das Tempelweihfest Jo. 10, 22 verlegt war. Nur der Inhalt von Jo. 10, 40—11, 57 trennte das Tempelweihfest, bei welchem Jesus Jo. 7, 38 gesprochen haben sollte, von der Leidenswoche (§ 73—97). Ephräm's Vorstellung vom Gang der

---

1) Cf. ausser den oben S. 58 f., auch S. 59 Anm. 1 genannten Fällen innerhalb des Evangeliencommentars die zu T § 65 N. 4; § 100 N. 6 notirten Citate aus den syrischen Schriften.

evangelischen Geschichte ist durch das Diatessaron beherrscht. Das zeigt sich noch bedeutsamer Ephr. I, 562. Ephräm berechnet hier, dass der Tag der Krankheit und Genesung des Hiskias (2 Reg. 20, 9—11) 32 Stunden gewährt habe, nämlich 10 Stunden, die schon abgelaufen waren, als das Zeichen an der Sonnenuhr geschah, 10 weitere Stunden für das Zurückgehn des Zeigers, nochmals 10 Stunden für das Wiedervorrücken des Zeigers bis zu dem früheren Standort und endlich noch die 2 Stunden, welche an der 12stündigen Tageszeit gefehlt hatten, als das Wunder sich zutrug. Also 10 + 10 + 10 + 2 = 32 Stunden. Das ist ihm aber ein Gleichnis der *30 Jahre, in welchen, wie Lucas sagt, Christus wuchs an Weisheit und Statur und Gnade,* und der *2 Jahre, in welchen Christus sich offenbarte und erkannt wurde durch Wunderthaten und Zeichen und das Geheimnis unserer Erlösung durch seinen Tod vollbrachte.* Diese als selbstverständlich und allbekannt ausgesprochene Anschauung beruht auf dem im III. Abschnitt näher zu erläuternden Schema des Diatessaron. Zwischen dem ersten Passa, bei welchem Christus zum ersten Mal in Jerusalem auftrat (Jo. 2, 13. 23—25) und dem dritten Passa, an welchem er nach T starb, verläuft eine zweijährige öffentliche Lehrwirksamkeit Jesu. Was vorangeht, ist nur die Taufe, die Versuchung, die Sammlung der ersten Jünger, die Hochzeit zu Kana, kurz der Inhalt von Mt. 3, 13—4, 11; Jo. 1, 29—2, 12, also noch keine öffentliche Lehrthätigkeit, welche T dann erst beginnen lässt, zuerst in Jerusalem und Judäa, dann nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa. Dem widerspricht es natürlich nicht, wenn derselbe Ephräm im Evangeliencommentar die drei Jahre Lc. 13, 7 auf das Verhältnis Jesu zu Israel und speciell zu Jerusalem bezieht [1]). Im Gleichnis ist die Besichtigung des Feigenbaums im dritten Jahre durch zwei Jahre von der ersten Besichtigung getrennt. Ebenso in der dadurch abgebildeten Geschichte Jesu. Sein letzter Besuch Jerusalems,

1) E 166: *Tres anni tempus est, quo eis ostendit se esse salvatorem. . :* E 167: *Quod autem venit et per triennium fructus quaesivit, fecit, ut scientiam coloni probaret. . .* E 213 (beim letzten Besuch Jerusalems): *„Quoties volui vos congregare"? quod idem est ac illud: „Ecce hi tres anni sunt, ex quo venio quaerens fructum ex hac ficulnea et non invenio".* Cf. E 183 sq.

wo er wieder wie schon bei zwei früheren je durch ein Jahr getrennten Besuchen vergeblich bei seinem Volk die Frucht der Busse gesucht hat, und doch nicht als Richter, sondern fürbittend, Frieden anbietend aufgetreten ist, entspricht dem im Gleichnis vergegenwärtigten Besuch im dritten Jahre (s. besonders E 213). Dieser dritte Passabesuch [1]) schliesst das zweite Jahr seiner öffentlichen Bezeugung an Israel, und eröffnet das dritte, d. h. die durch Jesus erwirkte, auch nach dem Tode Jesu noch fortdauernde Gnadenfrist, in welcher Israel sich bekehren konnte und kann.

Ephräm's Commentar bezeugt nach allem bisher Entwickelten, dass die Kirche von Edessa um 364—373 sich in Bezug auf den evangelischen Theil des N. Testaments in einem gewissen Uebergangsstadium befand. Die Evangelienharmonie, welche Ephräm mündlich und schriftlich auslegte, galt als *scriptura*. Sie muss noch im Gemeindegottesdienst gebraucht gewesen sein; sonst würde sie weder so benannt, noch von Ephräm zur Grundlage exegetischer Vorträge gemacht worden sein. Daneben kannte man, und lasen wenigstens Männer von der Bildungsstufe Ephräm's die Peschitta der Evangelien, während man von den griechischen Evangelien nur ganz sporadische und in jeder Hinsicht mangelhafte Kenntnis besass. Dass die Peschitta in Edessa neben der Evangelienharmonie in kirchlichem, gottesdienstlichem Gebrauch stand, lässt sich nicht behaupten, und ist an sich sehr unwahrscheinlich. Ich wenigstens wüsste mir von einem simultanen Gebrauch dieser beiden „Evangelien“ in einem und demselben Gemeindegottesdienst keine Vorstellung zu machen. Aber Männer wie Ephräm wussten die Vorzüge der in anderen kirchlichen Gebieten gebrauchten Peschitta vor der in der Kirche von Edessa üblichen Harmonie zu schätzen. Die grössere Vollständigkeit, die in die Augen fallende Congruenz mit der Gestalt „des Evangeliums“ in der grossen katholischen Kirche griechischer Zunge, vielleicht auch schon die Beobachtung, dass

---

1) Die Besuche des Laubhüttenfestes Jo. 7, 2 und des Tempelweihfestes Jo. 10, 22 mussten natürlich bei dieser Allegorie ausser Betracht bleiben, weil es sich um drei Besuche handelte, deren erster vom zweiten, und deren zweiter vom dritten durch je ein Jahr getrennt war, so dass Jesus sagen konnte: Siehe drei Jahre sind's jetzt, dass ich an Israel Frucht suche und finde sie nicht.

sie selbst in den Einzelheiten der Textgestaltung dem griechischen Original des viergestaltigen Evangeliums genauer entspreche, als die Harmonie, musste der Peschitta zur Empfehlung gereichen, und es konnte bei dem unter Anderen auch in Ephräm verkörperten Streben nach immer engerem Anschluss an die katholische Kirche des Westens nicht mehr lange währen, bis in Edessa auch diese provincielle Besonderheit fiel und die Evangelienharmonie durch die (Peschitta der) 4 Evangelien verdrängt wurde. Dass dies in der That bald nachher geschehen ist, bezeugt uns die richtig verstandene Nachricht Theodoret's (oben S. 35 f.). Denn, dass die von Ephräm commentirte und die von Theodoret aus seiner Diöcese verbannte Evangelienharmonie identisch sind, kann jetzt schwerlich noch einem vernünftigen Zweifel unterliegen. Die bei Ephräm selbst nicht ausgesprochene Ueberlieferung, dass das Buch von Tatian stamme, haftet, wie später noch genauer nachzuweisen ist, an der edessenischen Evangelienharmonie ebensogut, wie an der in den Gemeinden von Cyrrhus verbreiteten. Der Titel Diatessaron, welchen Ephräm keinen Anlass hatte ihr zu geben, wurde der Evangelienharmonie in Edessa schon lange vor Ephräm gegeben (s. nachher). Das Diatessaron von Edessa war ein syrisches Buch wie dasjenige von Cyrrhus. Eine Beweisführung für ersteres ist überflüssig. Uebrigens findet eine solche, wer sie vermissen sollte, in der einen Thatsache, dass Ephräm im Gegensatz zum Diatessaron den Graecus citirt. In die Augen fallende häretische oder apokryphische Zuthaten zu dem kanonischen Evangelienstoff waren in dem Diatessaron des Theodoret nicht vorhanden, ebensowenig in dem weiter unten (II. Abschnitt) nach Ephräm's Commentar und anderen Quellen reconstruirten Diatessaron von Edessa. Dagegen fehlte in beiden Manches, vor allem die Genealogien. Nur die von Theodoret mit der Bezeichnung dieses Grundmangels verbundene Behauptung, dass im Diatessaron auch alles Andere, was die fleischliche Abstammung Jesu von David zeige, fehle oder nach der Voraussetzung Theodoret's weggeschnitten sei, findet keine ausreichende Bestätigung. In T § 4 (s. dort N. 2) war zu lesen, dass Joseph und Maria beide aus David's Geschlecht waren. Der Blinde von Jericho, die Knaben von Jerusalem rufen hier (T § 58 N. 3. 4 § 74 N. 8) Jesum laut als Davidssohn aus. Der Thron Davids wird der Thron des Vaters Jesu genannt T § 2 N. 17. Aber

wann hätte Einer, der es sich zur Aufgabe setzt, ein Buch als ketzerisch zu brandmarken, wie Theodoret an jener Stelle (s. oben S. 39), alle ein günstigeres Urtheil nahelegenden Momente in billiger Weise berücksichtigt? Es geschieht dem Bischof von Cyrrhus alle Ehre, wenn auch nur der eine oder andere Defect ausser der Abwesenheit der Genealogien nachgewiesen wird, welcher den Schein erwecken konnte, als habe der ausgemachte Ketzer Tatian dadurch seinen häretischen Ansichten Vorschub leisten wollen. In der That scheint es so, als habe der Verfasser des Diatessaron hier und da das israelitische Gepräge der evangelischen Geschichte ein wenig verwischt. Der Wegfall des *ἐν τῷ Ἰσραήλ* Lc. 2, 34 T § 4 N. 8, vielleicht auch des *τοῦ Ἰσραήλ* Mt. 10, 23 T § 24 N. 11 ist wohl nicht zufällig. Vermisste Theodoret gleich zu Anfang der Geschichte auch nur das eine, ihm aus Mt. 1, 20 erinnerliche *Ἰωσήφ υἱὸς Δαβίδ*, welches an der betreffenden Stelle in T § 3 N. 5 gefehlt zu haben scheint, so glaubte er sich sicherlich zu seinem Urtheil vollberechtigt. Das *υἱὲ Δαβίδ* fehlte auch vielleicht in Mt. 15, 22 T § 37 N. 2, und ziemlich sicher fehlte die Disputation über die Davidssohnschaft des Messias Mt. 22, 41—46 [1]).

Die Gründe, womit Credner und die, welche ihm nachgesprochen haben, die Identität des von Ephräm commentirten und des von Theodoret verketzerten Diatessaron bestritten haben, waren von Haus aus so schwach, dass sie wenigstens nach Veröffentlichung der Schrift von Semisch in ihrer Nichtigkeit hätten allgemein erkannt werden müssen. Die Rechtgläubigkeit Ephräm's soll es ihm unmöglich gemacht haben, jenes ketzerische Diatessaron zu commentiren [2]), als ob die Bischöfe von Cyrrhus vor Theodoret nicht auch orthodox gewesen wären, oder als ob die katholischen Gemeinden innerhalb und ausserhalb des Gebiets von Cyrrhus, welche jenes „ketzerische Evangelium" nach Theodoret's Zeugnis in Gebrauch gehabt, nur dem Theodoret als Anhänger der apostolischen Dogmata erschienen,

1) Der natürliche Ort wäre hinter T § 67, wo die Perikope sicher nicht gestanden hat s. auch § 68 N. 1.

2) Credner, Beitr. 447. cf. überhaupt dort S. 446—450; Gesch. des Kanons S. 19 ff. Des Fehlers hat sich Credner (Beitr. S. 449) wenigstens enthalten, eine Verwechselung von Tatian's Diatessaron und dem Werk des Ammonius anzunehmen.

im Grunde aber verkappte Enkratiten gewesen wären. Die Gelehrsamkeit Ephräm's soll ihn für eine Täuschung unzugänglich gemacht haben. Aber der Gelehrte findet noch heute in der kurzen Beschreibung des Diatessaron bei Theodoret ebensowenig als in dem jetzt bekannt gewordenen Diatessaron des Ephräm irgend welche deutliche Spuren häretischen Geistes. Ein „späteres Machwerk“ orthodoxen Charakters sollte „das ketzerische Evangelium“ verdrängt und, um das leichter zu erreichen, den Namen Diatessaron und die Tradition der tatianeischen Abkunft an sich gerissen haben. Als ob irgend eine Wahrscheinlichkeit dafür spräche, dass das von Ephräm commentirte, also in Edessa mehr oder weniger kanonisirte Diatessaron jünger wäre, als dasjenige Diatessaron, von welchem kein Schriftsteller vor Eusebius uns eine Kunde gibt! Und als ob nicht vielmehr der Bericht des Theodoret uns zeigte, in wieviel spätere Zeit hinein sich das ketzerische Diatessaron in kirchlichem Gebrauch erhielt, um dann aber nicht einem Wechselbalg, sondern, was den Zeitverhältnissen allein entsprach, den Evangelien der katholischen Kirche zu weichen. Wer die Bedenken dagegen, dass das Diatessaron der edessenischen Kirche ein Werk des Ketzers Tatian sei, für unüberwindlich hält, wird fortan nicht zwischen Cyrrhus und Edessa, zwischen Theodoret und Ephräm den Keil eintreiben dürfen, sondern die Frage so zu stellen haben, ob die Ueberlieferung, welche die unter dem Namen Diatessaron in der syrischen Kirche des 4. und theilweise noch des 5. Jahrhunderts sehr verbreitete Evangelienharmonie dem Tatian zuschreibt, Glauben verdiene, oder nicht. Ehe ich diese Frage zu erledigen versuche, habe ich noch erst die Verbreitung des Diatessaron in ihrem ganzen Umfang nachzuweisen.

Ein etwa 25 Jahre älterer Zeuge für den kirchlichen Gebrauch des Diatessaron, als Ephräm, ist Aphraates (Farhad), „der persische Weise“, mit dem christlich-kirchlichen Namen Jakob, Bischof und Abt des St. Matthäusklosters östlich von Mossul, welcher seine 22 alphabetisch geordneten Abhandlungen theils i. J. 336/337, theils 343/344 geschrieben und eine 23. im August des J. 345 hinzugefügt hat[1]). Nachdem P. de Lagarde schon

1) The homilies of Aphraates, the Persian Sage, ed. by W. Wright. Vol. I, The syriac text. London 1869. Cf. Sasse, Proll. in Aphraatis Sap.

lange vor Veröffentlichung des syrischen Textes dieser Schriften auf die grosse Bedeutung derselben für die neutestamentliche Textkritik aufmerksam gemacht hatte [1]), theilte ich die Beobachtung mit, dass Aphraates die von Ephräm commentirte Evangelienharmonie als Evangelium Christi citire, und sprach die Vermuthung aus, dass die mitunter recht auffälligen evangelischen Citate des Aphraates wohl grössten Theils auf jene Harmonie sich würden zurückführen lassen [2]). Erst jetzt komme ich dazu, den damals nur angedeuteten Beweis vollständig zu führen.

Gleich in seiner ersten Abhandlung schreibt Aphraates: *Und auch Wort und Rede des Herrn ist Christus, wie geschrieben steht an der Spitze des Evangeliums unsres Lebendigmachers: „Im Anfang war das Wort“. Und über das Licht bezeugt er ferner daselbst: „Das Licht leuchtete in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen“* [3]). Diese Ausdrucksweise setzt

---

Persae serm. homil. Lipsiae 1879. Bickell, Ausgew. Schriften der syr. Kirchenväter Aphraates, Rabulas, Isaak, Kempten 1874, S. 9—16. Gregorii Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I, 922 sq. II, 34. Von der armenischen Uebersetzung (Jacobi Nisibeni sermones. Romae 1756. Als Herausgeber und Verfertiger der lat. Uebersetzung nennt sich über der Dedicationsepistel Nic. Antonellus) habe ich nur wenig Gebrauch machen können, da ich das Armenische nicht verstehe, die lat. Uebersetzung Antonelli's aber sehr ungenau sein soll s. Sasse p. 31. Ich bezeichne Wright's Text durch A und Antonelli's lat. Uebersetzung durch A².

1) Gesammelte Abhandlungen S. 2. 91. 92.

2) Gött. gel. Anzg. 1877 S. 184. Lightfoot (Contemp. Rev. 1877, May, p. 1140) fand die Beobachtung wahrscheinlich cf. E. Abbot, The authorship of the fourth Gospel 1880 p. 53; Nestle (Theol. Literaturz. 1879 col. 298) fand sie wichtig, Wellhausen (Bleek's Einl. in's A. Test. 4. Aufl. S. 604) die Begründung nicht ausreichend. Sasse ist vielleicht darum in seiner Erörterung der neutest. Citate des Aphr. (l. l. 36—39) zu keinem bemerkenswerthen Resultat gekommen, weil ihm jene Beobachtung entgangen ist. Lipsius dagegen scheint von ihrer Richtigkeit so völlig überzeugt zu sein, dass er es für überflüssig hält, die Quelle seiner Weisheit zu nennen (Die edessenische Abgarsage S. 51).

3) A 13, 9—12. A² p. 8 hat wie oftmals auch hier das Originelle verwischt: *In principio evangelii domini nostri secundum Joannem*, und dann *ibidem ipsemet Joannes testatus est.* Aber das ist blosse Willkür des Herausgebers und lateinischen Uebersetzers Antonelli; die armenische Version selbst enthält, wie ich durch gütige Beihülfe meines Collegen v. Spiegel weiss, den Namen Johannes hier nicht. Es heisst dort:

voraus, dass man in dem kirchlichen Kreise des Verfassers entweder nur das mit diesen Worten beginnende vierte Evangelium kannte und dies ebendeshalb als das eine Evangelium Christi zu bezeichnen pflegte, oder dass in der dortigen Sammlung der vier Evangelien das johanneische die erste Stelle einnahm, oder endlich, dass man eine Evangelienharmonie in Gebrauch hatte, welche mit Jo. 1, 1 begann. Die erste, an sich höchst unwahrscheinliche Möglichkeit wird durch die massenhaften Bezugnahmen auf die synoptischen Stoffe bei A ausgeschlossen; die zweite durch die Thatsache, dass die syrische Kirche unsres Wissens niemals das Johannesevangelium an der Spitze des Evangelienkanons gelesen hat [1]). So bleibt die dritte Möglichkeit, welche schon dadurch beinahe zur Gewissheit erhoben wird, dass eine mit Jo. 1, 1 beginnende Evangelienharmonie wenige Jahrzehnte nach Abfassung der Abhandlungen des A von Ephräm als „Evangelium“ und „hl. Schrift“ commentirt worden ist. A bezeichnet die Quelle seiner Kenntnis der Geschichte und Lehre Jesu in der Regel als „das Evangelium Christi“ [2]); er citirt auf den 508 Quartseiten seines mit biblischen und auch evangelischen Citaten und Anspielungen gespickten Werks niemals eine einzelne evangelische Schrift

---

Wie auch geschrieben ist im Anfang des Evangeliums unsres Herrn: Im Anfang war das Wort etc.

1) Syrus Curetonianus hat die Ordnung Matth. Marc. Jo. Luc., die Peschitta und die Philox.-Heracl. nach allen erhaltenen Hss. die Ordnung Matth. Mar. Luc. Jo. cf. Adler, Novi T. verss. Syr. 1789 p. 3 sqq. Wright, Catal. p. 40—75. Ganz vereinzelt nur findet sich in griech. Hss. die Voranstellung des Johannes s. Scrivener, Introduction to the Criticism of the N. T. 2. ed. p. 68.

2) A 385, 2 heisst es nach dem im II. Abschnitt § 98 (Note 2) mitgetheilten Citat aus der Auferstehungsgeschichte: *Und die Engel dienten ihm, wie weiter oben in seinem Evangelium* (מן לעל בסברתה) *gesagt ist: Die Engel stiegen herab und dienten Jesu.* s. unten Abschn. II § 10 N. 12. A^2 enthält diese Abh. nicht. — A 276, 12: *wie er* (nach dem Vorangehenden *Christus*) *in seinem Evangelium sagt;* es folgt Jo. 5, 22. — A 433, 16: *Was uns der Herr in seinem Evangelium lehrt, dass Jeder nach seiner Arbeit seinen Lohn empfängt.* — A 394, 7 sagt ein Jude: *Jesus, der euer Lehrer heisst, schreibt euch: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn“* etc. Auch A 487, 19 heisst es in Bezug auf Worte Jesu von diesem selbst: *Er hat uns geschrieben.* — Gewöhnlich nennt A das Evangelium סברתא, selten (z. B. 133, 15) אונגליון.

in der Art, dass man auf eine Mehrheit derartiger Schriften in seinem Besitz schliessen könnte; er gebraucht nie das Wort „Evangelist“ und bezeichnet vollends nie einen Apostel oder apostolischen Mann als Verfasser des oder eines Evangeliums. Wenn man bedenkt, welche grosse Rolle die Verschiedenheiten der Darstellung der Leidensgeschichte bei den Synoptikern einerseits und Johannes andrerseits schon in den Osterstreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts und dann wieder in allen Erörterungen dieser Frage bei den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts und noch späterer Zeit gespielt haben, so ist die in's Einzelne der historischen Grundlagen der christlichen Osterfeier eingehende Abhandlung des Aphraates über das Passa (A 216—230) an sich schon ein Beweis dafür, dass jene wirklichen oder scheinbaren Differenzen der kanonischen Evangelien für die ostsyrische Kirche um 340 gar nicht existirten, d. h. aber auch, dass im Evangelium derselben jene Differenzen ausgeglichen waren. Trotz der gelehrten und zum Theil polemischen Behandlung der schwierigen Frage ist bei A von verschiedenen Berichten, die mit einander auszugleichen wären, gar keine Rede. Die Reihenfolge der Ereignisse der Leidensgeschichte nach Zeit und Stunde wird einfach aus „dem Evangelium“ abgelesen. Dass z. B. Jesus das Abendmahl erst nach dem Weggang des Judas eingesetzt habe, wird nicht als wahrscheinlich oder möglich oder gewiss erwiesen, sondern als selbstverständlich dem Evangelium nacherzählt [1]). Das war nicht in den kanonischen Evangelien, wohl aber in dem von Ephräm commentirten Diatessaron zu lesen [2]). Dass A (Aphraates) und E (Ephräm im Evangeliencommentar) ein und dasselbe Evangelium vor sich hatten, wird durch eine Fülle von auffallenden Uebereinstimmungen nicht nur in einzelnen Lesearten, sondern vor allem in gleichartiger Mischung von Bestandtheilen der einzelnen Evangelien bestätigt. Wenn uns E den Text seiner Harmonie vollständig mitgetheilt hätte, und wenn uns sein Commentar im syrischen Original erhalten wäre, würde die Beweisführung sehr vereinfacht sein. Es ist ferner nicht zu übersehn,

---

1) A 221, 18; 223, 3. Wie wenig das allgemeine Ansicht des kirchlichen Alterthums war, zeigen Antonelli A² 341 sqq., Wichelhaus, Commentar zur Leidensgeschichte S. 257.

2) S. unten Abschn. II § 83 N. 4.

dass A durchweg frei nach dem Gedächtnis citirt, so dass zwischen verschiedenen Anführungen derselben Stelle bei ihm selbst merkliche Verschiedenheiten wahrzunehmen sind. Endlich versteht es sich von selbst, dass bei einem Buch, welches, wie sich zeigen wird, zur Zeit A's und E's nicht mehr jung war, zwischen dem Exemplar, welches A benutzte, und demjenigen, welches dem E bei seiner Exegese vorlag, erhebliche Textverschiedenheiten bestehen konnten und nach aller Analogie wahrscheinlich bestanden haben. Trotzdem reicht das Material zum Beweise aus. Bei der grundlegenden Bedeutung dieses Beweises für alle weitere Untersuchung darf ich mich nicht mit Hinweisen auf den Commentar zu den 100 §§ des II. Abschnitts begnügen, sondern muss auf die Gefahr einiger Wiederholungen eine Anzahl entscheidender Punkte hier in helleres Licht setzen, als dort geschehen konnte.

Die Geschichte vom reichen Jüngling, soweit sie sich aus den Bruchstücken bei E 168—174 und der Reproduction bei A 392, 4 sqq. wiederherstellen lässt, lautet abgesehn von der bei A nicht berücksichtigten Erörterung über die Anrede „guter Meister" folgendermassen [1]):

E.	A.
Magister bone, quid faciam, ut vivam? . . Scisne mandata? . . . Si vis ad vitam aeternam intrare, observa mandata. . . *Interrogavit dominum de lege. . . Et dominus de observationibus legis paululum remisit* [2]). . . . . Hoc feci. Quid adhuc mihi deest? . . . . Amans	*Und auch jenem Reichen, der zum Herrn kam und ihm sagte:* was soll ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe? sagte der Herr: brich die Ehe nicht und stiehl nicht und ehre deinen Vater und deine Mutter und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Es sagte ihm jener Mann: Dies (*eigtl.* diese sc. *Gebote*) habe ich gethan, seitdem ich ein Knabe (*war*). Aber was entbehre ich? Da blickte

1) Ich bemühte mich, A genau zu übersetzen. Cursiv lasse ich drucken, was nicht genaues Citat sein will, und setze ausserdem in Klammern, was von mir zur Verdeutlichung zugesetzt ist.

2) E 169. Mösinger bemerkt dazu richtig: *i. e. non omnia mandata legis dominus enumeravit.*

eum intuitus est. . . . . .
Alio adhuc tibi opus est. . .
Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes . . . *per crucem intrabunt in regnum caelorum. . . Porro eum contristatum et non ficte, sed vere contristatum esse, ex eo patet, quia dominus vidit, eum esse contristatum.* . . . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
. . . . *Sed cum ille abiisset, dixit dominus:* Quam difficile est eis, qui in possessionibus confidunt! . .

ihn Jesus liebevoll an und sagte: Eins fehlt dir; wenn du willst vollkommen sein, gehe hin, verkaufe Alles, was dir ist (*du hast*) und gib (*es*) den Armen, und trage dein Kreuz und gehe hinter mir (*d. h. folge mir*). Und jener Mann, als er (*das*) hörte, wurde er sehr traurig und ging ergrimmt in sein Haus, weil er sehr reich an Besitzthümern war. Und Jesus sprach: Sehet, wie schwer ist es für diejenigen, die auf ihre Besitzthümer vertrauen, dass sie in das Himmelreich eingehen!

Indem ich mich für den Nachweis der evangelischen Stellen und der Orte in E, aus welchen die einzelnen Sätze entlehnt sind, und das meiste Einzelne auf T § 53 berufe, behaupte ich, dass es Jedem, der die fliessende Darstellung in A liest und mit irgend einer modernen Synopsis vergleicht[1]), von vorneherein wahrscheinlich sein muss, A schöpfe aus einer Evangelienharmonie. Es ist doch nicht selbstverständlich, dass man die nur Mr. 10, 21 und Lc. 18, 22 erhaltenen Worte *ἕν σοι* (oder *σε*) *ὑστερεῖ* oder *ἔτι ἕν σοι λείπει* als Antwort auf die nur Mt. 19, 20 erhaltene Frage *τί ἔτι ὑστερῶ* folgen lässt. Allerdings haben einige jüngere griechische Hss. jene Frage auch Mr. 10, 20 in den Text genommen. Sie findet sich auch als Randesart in mehreren Hss. der Heracl., aber wie es scheint nirgendwo in deren Text[2]), ebensowenig in P. Da Sc. fehlt, so wäre es möglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, dass A aus dieser ältesten Evangelienübersetzung diese Frage als ein Stück des Marcus geschöpft hätte. Aber A gibt ja auf alle Fälle einen aus Mt. und Mr. gemischten Text. Den Vordersatz:

---

1) Ich habe bei Ausarbeitung gegenwärtiger Schrift mit stets sich erneuernder Dankbarkeit Anger's gelehrte Synopsis evangeliorum Matthaei, Marci, Lucae. 1852. benutzt.

2) White p. 596. Adler p. 104.

wenn du vollkommen sein willst konnte er nur aus Mt. 19, 21 nehmen, den liebevollen Blick Jesu nur aus Mr. 10, 21[1]). Und dies beides findet sich in wörtlicher Anführung bei E als Text der Harmonie bezeugt. Woher also anders als aus dieser soll A jene Combination der Frage aus Mt. mit der Antwort aus Mr. oder Lc. haben? Wie kämen ferner zwei nicht aus der gleichen Quelle schöpfende Syrer dazu, anstatt des bei allen Synoptikern wesentlich identischen Spruchs über die Schwierigkeit des Eingehns in's Gottesreich für die Reichen (Mt. 19, 23. Mr. 10, 23. Lc. 18, 24) und des jedem Gedächtnis sich unauslöschlich einprägenden Vergleichs vom Kameel und Nadelöhr (Mt. 19, 24. Mr. 10, 25. Lc. 18, 25) vielmehr nur den das Verständnis erleichternden, die Schroffheit des Gedankens mildernden Spruch zu geben, welchen nur Mr. 10, 24 gibt? Dazu kommt dann noch die gleiche von P und Heracl. völlig abweichende und sehr freie Uebersetzung von Mr. 10, 21: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν* (s. das Nähere § 53 N. 11). Diesem letzten Beweisgrund könnte man sich wieder dadurch entziehen, dass man annähme, in dem verlorenen Marcus des Sc habe diese Uebersetzung gestanden. Aber die Citate des A stimmen keineswegs durchweg mit dem Text von Sc, sie stimmen nicht selten gegen alle syrische Evangelienübersetzungen mit dem von E commentirten Text der Harmonie.

Da A sicherlich des Griechischen nicht mächtig gewesen ist, so liegt ein starker Beweis für die wesentliche Verschiedenheit seines „Evangeliums Christi" von den zu seiner Zeit existirenden syrischen Versionen der kanonischen Evangelien, d. h. von Sc und P, in solchen Citaten A's, welche eine eigenthümliche, in jenen Versionen nicht ausgesprochene, Auffassung des griechischen Originals darstellen. Mt. 5, 4 übersetzen Sc P das *ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται* durch דהנון נתביאון d. h. *da sie getröstet werden sollen*, dagegen heisst es A 41, 11 in freier Reproduction dieses Makarismus: ומלךְ לאֵבילא דלהון נתכשפון d. h. *Und er verhiess den Trauernden, dass man sie anflehen werde.* Der Urheber des dem A vorliegenden Textes fasste also *παρακαλεῖν* im Sinn von *bitten* und übersetzte darnach das Passivum. So gibt A 383, 16 die Worte *νῦν δὲ ὧδε* (oder vielmehr *ὅδε*) *παρακαλεῖται*

1) Weniger Gewicht ist auf die Forderung des Kreuztragens zu legen; denn Sc hat dies auch Mt. 19, 21 in den Text genommen.

Lc. 16, 15 in der Form wieder: יומנא דין בעית מנה d. h. *heute aber bittest du von ihm.* Also auch hier ist *παρακαλεῖν,* obwohl ein anderes Verb wie Mt. 5, 4 gewählt ist, in dem an sich möglichen, aber hier unpassenden, von P (Sc fehlt) nicht acceptirten Sinne von *bitten* gefasst. Dem entspricht es auch, dass A 390, 4 *τὴν παράκλησιν αὐτῶν* (statt *ὑμῶν*) Lc. 6, 24 übersetzt בעותהון *ihre Bitte, ihren Wunsch,* wofür P (auch hier fehlt Sc) *euren Trost* gibt. Man wird einsehn, dass hier freie Erinnerung des A an einen der alten syrischen Texte nichts erklärt. Es mögen die Berührungen zwischen seinen Citaten und Sc oder P in vielen anderen Fällen noch so unleugbar sein, ein einziges Vorkommnis wie die angeführten beweist, dass das von A benutzte Evangelium ein von allen erhaltenen syrischen Versionen unabhängiges Verhältnis zum griechischen Original hatte, also weder Sc noch P war. Die leicht sich aufdrängende Beobachtung, dass A's Citate eine gewisse Mittelstellung zwischen Sc und P einnehmen, gilt auch von dem durch E bezeugten Text der Harmonie und wird unten im III. Abschnitt erörtert werden; und dass in dieser Hinsicht vom evangelischen Text bei A und E das Gleiche gilt, ist auch ein Beweis dafür, dass das Evangelium beider identisch ist. Hier aber gilt es nur erst, unabhängig von der Frage nach dem Ursprung der Harmonie zu constatiren, dass zwischen A und E Textübereinstimmungen von auffälligster Natur bestehen, welche sich nicht durch gleiche Abhängigkeit A's und E's oder vielmehr T's von den kanonischen Evangelien der syrischen Kirche erklären.

A 307, 7 (A^2 321) citirt Mt. 15, 19 ebenso wie E 63 gegen alle syrische (Sc P Hcl), aber auch griechische Ueberlieferung: *Im Herzen sind die bösen Gedanken* (T § 36 N. 4). — A 28, 4 citirt in wesentlicher Uebereinstimmung mit E 36 (s. T § 6 N. 5) Jo. 1, 17 gegen alle sonstige Tradition: *Die Wahrheit des Gesetzes ist durch Jesum geworden.* — A 263, 1 und E 98 geben nach Mt. 10, 37 (cf. Lc. 14, 26), der eine abkürzend, der andere vollständiger als Ausspruch Jesu: *Wer mich nicht mehr liebt, als seine Seele* u. s. w. (T § 24 N. 18). — A 123, 4 gibt wie E 105 dem Satz Jo. 3, 34b den Zusatz *seinem Sohne* (T § 13 N. 3). — A 28, 3 und E 64 sq. citiren Mt. 5, 17 in der stark verkürzten Form *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας, ἀλλὰ πληρῶσαι αὐτούς* (T § 17 N. 5). — A 394, 10 und E 204 setzen Mt. 17, 20 ein *a facie vestra,* מן קדמיכון zu

μεταβήσεται zu und lassen nicht nur wie auch Sc P das *ἐκεῖ*, sondern auch das *ἐντεῦθεν* vorher weg (T § 44 Nr. 5). Auch da, wo merkliche Verschiedenheiten des Textes zwischen A und E bestehen, ist ihre von aller sonstigen Tradition abweichende Uebereinstimmung manchmal zu erkennen. Ein sehr eigenthümlicher Fall dieser Art ist T § 50 N. 8 ausführlich erörtert [1]). Fälle mehr oder weniger auffälliger Textübereinstimmung, welche darum weniger beweisend sind, weil Sc fehlt, und daher möglicherweise in gemeinsamer Abhängigkeit des A und des T von Sc ihre Uebereinstimmung begründet sein könnte, sind nicht selten. Dahin gehört z. B. das *coram deo* Lc. 1, 13 (T § 2 N. 8. Cf. § 2 N. 10; § 4 N. 2). Mit P gegen Sc stimmen A und E auch nicht selten s. z. B. § 8 N. 3; § 34 N. 9; § 96 N. 6.

Von grösserer Bedeutung als einzelne, sei es auch noch so beispiellose Lesarten, welche A und E gemein haben, sind die Fälle von gleichmässiger Mischung evangelischer Stellen, deren einer schon vorher dargelegt worden ist. Dass A wie E Lc. 17, 3. 4 mit Mt. 18, 15—22 verschmolzen gelesen hat, ist T § 50 N. 7 u. 9 ausführlich bewiesen. So habe ich auch dem Beweise in T § 61 N. 6 u. 7 nichts hinzuzufügen, wonach in der gemeinsamen Quelle beider Lc. 17, 5 an Mt. 21, 22 oder Mr. 11, 24 angeschlossen war. Beide haben, wenn nicht Alles trügt, in ihrer Auferstehungsgeschichte eine Engelverkündigung, wie die Mt. 28, 6. Mr. 16, 6. Lc. 24, 5, als ein speciell an Maria Magdalena gerichtetes Wort gelesen (T § 98 N. 2), was nur durch eine ihnen vorliegende Verschmelzung des johanneischen und des synoptischen Berichts sich erklärt. Beide haben am Schluss ihres Evangeliums Sätze aus Mt. 28, 16—20 mit Sätzen aus Mr. 16, 15—18 verbunden gelesen [2]).

Da für eine Evangelienharmonie vor allem die Reihenfolge der Erzählungsstücke charakteristisch ist, so wäre es von besonderem Werth, irgend welche Spur der Anordnung von T in

---

1) Auch auf T § 29 N. 9 darf verwiesen werden. — Wenn in dem vorhin erörterten Fall E 63 Mt. 5, 4 *consolabuntur* gibt, so lehrt die gleiche, das Eigenthümliche verwischende Uebersetzung des Citats des A in A² p. 41, dass armenische Uebersetzer sich solche leichte Veränderungen gestatteten. Um so höher müssen deshalb die trotzdem nachweisbaren Uebereinstimmungen der evangelischen Texte in E und A angeschlagen werden.

2) T § 100, besonders N. 2. Cf. auch noch § 19 N. 1. § 26 N. 6.

A nachweisen zu können. Vielleicht ist die Perlenschnur von Thaten und Worten Jesu, durch welche A p. 41—43 die Liebe Jesu in der Mannigfaltigkeit ihrer Erweisungen verherrlichen will, nicht ohne Interesse. Die Reihenfolge ist diese: 1) Bergpredigt [1]). 2) Als erstes Beispiel von Krankenheilungen der Sohn des Hauptmanns von Kapernaum. 3) Stillung des Sturms und Austreibung der Dämonenlegion. 4) Heilung der Tochter des Jairus und des blutflüssigen Weibes. 5) Heilung zweier Blinder. 6) Aussendung der Apostel mit dem Verbot zu den Heiden und Samaritern zu gehen u. s. w. 7) Die grosse Sünderin. 8) Die Kosten des Thurmbaus (Lc. 14, 28 sq.). 9) Er hat die Dämonen aus uns ausgetrieben und uns zur Wohnung der Gottheit gemacht. 10) Gleichnisse vom Säemann und vom Schatz im Acker. 11) Der vergebliche Versuch, Jesus vom Berge herabzustürzen (Lc. 4, 29 sq.). 12) Speisung der 5000. 13) Das kananäische Weib. 14) Heilung eines Stotternden [2]). 15) Heilung von Blinden, die ihn preisen. 16) Verklärung auf dem Berge. 17) Heilung eines mondsüchtigen Knaben. 18) „Werdet wie die Kinder“ und Warnung vor Verachtung der Kleinen, deren Engel Gottes Angesicht schauen. 19) Der 38jährige Kranke. 20) Weltverleugnung lehrt er an dem Reichen, welcher auf seinen Reichthum vertraute, ferner 21) durch die Parabel vom reichen Mann und Lazarus. 22) Parabel von den Arbeitern im Weinberg.

Von dieser Reihe könnten Nr. 1—6 ein Excerpt aus Mt. 5—10 mit einigen Erinnerungen an Lucas sein, aber mindestens ebensogut aus T § 16—24. Hier findet sich (T § 19) die Mischung

---

1) Auf unzweideutige Anspielungen an Mt. 5, 3—16 und eine minder deutliche an Mt. 5, 38—48 (Lc. 6, 27—36) lässt A 41, 20 folgen: *Und er hat uns zu Genossen des guten Mannes gemacht, der aus seinem Schatz Gutes hervorbringt, und hat uns getrennt von dem, welcher Böses hervorbringt aus den Ueberschüssen seines Herzens* (Lc. 6, 45). Dass das nicht eine momentane, erst durch den Schriftsteller geschaffene Verbindung von Stücken der Bergpredigt nach Lc. mit der Bergpredigt nach Mt. ist, werden die Anführungen aus A in T § 19 N. 9. 10 beweisen. Er fand diese Combination wie überhaupt die ganze aus Mt. Lc. und sogar Mr. zusammengestellte Bergpredigt, wie sie in seinem Gedächtnis lebt, bereits in T als Ganzes vor s. T § 16—19 mit allen Anmerkungen, besonders § 17 N. 3; § 19 N. 1.

2) A 42, 21 פשט לשנה דפאקא. Also der *μογιλάλος* Mr. 7, 32—37.

der Bergpredigt des Mt. mit derjenigen des Lucas, welche schon vorhin (S. 81 Anm. 1) hervorgehoben wurde. Hier ist die Heilung des Aussätzigen, die als erstes Heilungswunder nach der Bergpredigt (Mt. 8, 1—4) sonst wohl am wenigsten leicht von A übergangen worden wäre, ausgestossen. Ueber Nr. 5 s. T § 23 N. 13. An die Aussendung der Apostel (Mt. 10 = Nr. 6) die grosse Sünderin (Lc. 7, 36—50), und an diese eine Rede anzuschliessen, worin Lc. 14, 28 sq. vorkam, darauf eine Bemerkung über Austreibung der unreinen Geister aus dem Hause (Mt. 12, 43 f.) folgen zu lassen, das alles ist sachlich so fernliegend, dass man nach einem äusserlichen Erklärungsgrund suchen müsste. Nun folgen aber in T auf § 24 (= Nr. 6) zunächst 3 Stücke (§ 25—27), welche besonders wenig Anspruch auf eine Stelle in dieser excerpirenden Aufzählung des A erheben können, dann aber § 28. 29 (N. 12). 30 die drei den Nr. 7. 8. 9 entsprechenden Stücke. Dass Nr. 10 und 11 folgen, könnte wieder durch die Folge bei Mt. 12, 43 ff. — 13, 58 veranlasst sein. Aber Nr. 10. 11 entsprechen auch den §§ 31. 32 in T, und nicht durch Mt., sondern nur durch T konnte A veranlasst werden, von dem Besuch Nazareths einen Zug herauszuheben, den nur Lc. mittheilt (T § 32 N. 7). Nr. 12. 13 folgen wiederum bald genug in Mt. 14 u. 15, aber auch in T § 34. 37. Dass Nr. 14 (Mr. 7, 32—37) in T hinter § 37 stand, ist aus E's Commentar nicht zu beweisen, wird aber durch Vergleichung mit einer anderen Harmonie, deren Abhängigkeit von T später sich herausstellen wird, sehr wahrscheinlich (s. T § 37 N. 5) Die unbestimmte Hinweisung auf Blindenheilungen, welche Lobpreisungen hervorrufen (Nr. 15), nach der Heilung des Stummen kann aus rein rhetorischen Gründen erklärt werden; sie könnte wegen der Stellung bald hinter der Geschichte vom kananäischen Weib auch auf Mt. 15, 31 (s. T § 37 N. 5) bezogen werden. Wahrscheinlich aber ist dies für das Gedächtnis des A ein Anlass geworden, an Mr. 8, 22—26 sich zu erinnern, und in der That finden sich die Nr. 15—18, wenn man Nr. 15 auf Mr. 8, 22—26 bezieht, in T § 41. 43. 44. 50 ebensogut wieder wie bei Mr., nur durch Solches unterbrochen, was für A hier unbrauchbar war. — Nr. 19 (Jo. 5) ist ein Rückgriff auf T § 40, der aber weniger auffällig ist, als der im andern Fall anzunehmende Seitensprung zum 4. Evangelium in einem Zusammenhang, in welchem sonst nur synoptische Stoffe verarbeitet sind. Wichtig ist wieder die letzte Gruppe Nr. 20

bis 22 = T § 53—55. Es ist zwar nicht ganz deutlich, wen A (Nr. 20) unter dem Reichen versteht, der auf seinen Reichthum vertraute, ob den reichen Jüngling (Mt. 19, 16—24. Mr. 10, 17—25. Lc. 18, 18—25), oder den Reichen Lc. 12, 16—21. Auch Ersteres ist möglich, denn erstens hat weder A 392, 5 noch E 168 sqq. jemals den reichen Jüngling als Jüngling (Mt. 19, 20) bezeichnet; zweitens haben beide, also auch ihre gemeinsame Quelle T von den an diese Geschichte angeknüpften Worten Jesu das bei Mr. 10, 24 allein erhaltene von der Unzulässigkeit des Vertrauens auf den Reichthum vor den wesentlich gleichbedeutenden Aussprüchen Mt. 19, 23 sq. Mr. 10, 23. 25. Lc. 18, 24 sq. bevorzugt (S. oben S. 78). Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Lc. 12, 16—21 gemeint ist; denn wie hier A 43, 8 die fragliche Geschichte als תחויתא דעתירא דאתתכל על קנינה bezeichnet wird, fast buchstäblich so A 381, 11 die dort unzweideutig reproducirte Parabel aus Lc. 12, 16—21, und zwar geht sie auch dort derjenigen vom reichen Mann und Lazarus voran. In E's Commentar ist Lc. 12, 16—21 nicht berücksichtigt; aber dass dies Stück in T nahe bei der Geschichte vom armen Lazarus und der vom reichen Jüngling stand, ist auch abgesehn von A wahrscheinlich (s. § 54 N. 1). Einen solchen Complex von Perikopen, welcher die Gefahren des Reichthums schilderte und diese in den Evangelien zerstreuten Geschichten unter dem Gesichtspunct der von Jesus geforderten Weltverleugnung zusammenfasste, fand A in T § 53. 54 bereits vor. Und dass er dorther seinen Stoff entlehnt, wird bewiesen durch den Anschluss von Nr. 22 an 21. Ebenso folgt in T § 55 das Gleichnis von den Weinbergsarbeitern Mt. 20, 1—16 auf den armen Lazarus Lc. 16, 19—31 in T § 54, eine Verbindung also von Stücken, welche in den kanonischen Evangelien weit auseinander liegen und doch wahrlich nicht durch ein besonders enges Band ideeller Zusammengehörigkeit verknüpft sind. Woher anders also wird A diese Verbindung haben, als aus der Evangelienharmonie, in welcher sie nach E's Zeugnis vorlag? Nimmt man hinzu, dass gerade an einem Stück dieser Gruppe T § 53 die Identität der Textgestaltung bei A und E bis ins Einzelne nachgewiesen werden konnte (s. oben S. 76 ff.), so darf man es ruhig abwarten, ob Jemand den Unverstand haben wird, von Zufall zu reden. Dass das Evangelium, aus welchem A seine Kenntnis der Geschichte und Worte Jesu geschöpft hat, und welches in seinem Kirchen-

kreis die kanonischen Evangelien regelmässig vertrat, dasselbe war, welches E commentirt hat, ist bewiesen.

Es könnte jedoch die Frage aufgeworfen werden, ob A neben der Evangelienharmonie auch von den kanonischen Evangelien einige Kenntnis gehabt habe. An ausdrücklichen Zeugnissen dafür, wie sie für Ephräm nicht nur in dessen syrisch erhaltenen Werken, sondern gerade auch in seinem Commentar über das Diatessaron vorliegen, fehlt es bei A durchaus. Die oben S. 74 beschriebene Ausdrucksweise macht eine solche Annahme unwahrscheinlich. Sie wird als widerlegt gelten können, wenn die Behauptung sich beweisen lässt, dass A nirgendwo selbständige Kenntnis eines Evangelienstücks bekundet, dessen Abwesenheit von T bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden könnte. Es sind doch nicht ganz unwesentliche Stücke der synoptischen Evangelien, von denen mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden kann, dass sie in T gefehlt haben. Es sind folgende: 1) Die Genealogien Jesu Mt. 1, 1—17. Lc. 3, 23—38 (s. T § 3 N. 1). 2) Der Prolog Lc. 1, 1—4. 3) Die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum Mr. 1, 23—28. Lc. 4, 33—37 [1]), und 4) der Schwiegermutter des Petrus nebst nachfolgenden anderen Heilungen Mt. 8, 14—17. Mr. 1, 29—34. Lc. 4, 38—41. — 5) Lc. 11, 1—8 (s. T § 18 N. 3). — 6) Mt. 12, 9—14 (oder — 21). Mr. 3, 1—6. Lc. 6, 6—11. — 7) Lc. 13, 10—17. — 8) Lc. 14, 1—10 [2]). — 9) Mt. 15, 32—16, 12. Mr. 8, 1—21. — 10) Die Disputation über den Davidssohn Mt. 22, 41—46. Mr. 12, 35—37. Lc. 20, 41—44. — 11) Das Scherflein der Wittwe Mr. 12, 41—44. Lc. 21, 1—4 [3]). — Von den

---

1) Die Abwesenheit dieses Stücks von T wird auch dadurch bestätigt, dass es in der, wie sich später zeigen wird, nahe verwandten aber vollständigeren lat. Harmonie des Cod. Fuldensis gleichfalls fehlt. Wenn E 113 Mr. 1, 24. Lc. 4, 34 beiläufig verwerthet, so zeigt er eben auch hier Kenntnis der kanonischen Evangelien neben T.

2) T § 60 N. 2 wird gezeigt, dass kein Grund vorliegt, den öfter vorkommenden Spruch Lc. 14, 11 gerade auf diese Stelle zurückzuführen. Ueber Lc. 14, 7—10 s. T § 56 N. 6.

3) Es ist hier abgesehn worden von solchen Stücken, welche durch naheverwandte Parallelen vertreten sind. Dazu würde z. B. auch Jo. 4, 46—54 gehören, wenn die Vermuthung sich bewähren sollte, dass in T § 20 (s. dort Note 1) Züge aus dieser Erzählung mit der hauptsächlich nach Lc. 7, 1—10 gegebenen Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum

Stücken Nr. 2—11 finde ich auch bei A keine Spur. Man sollte denken, wenn A 41 sqq. in seiner summarischen Uebersicht neben den beiden Blinden aus Mt. 9, 27—31 noch Platz für andere Blindenheilungen hat (s. oben S. 82), so sei es fast unnatürlich, dass er neben der sehr ausführlichen Erwähnung der Speisung der 5000 nicht ein Wort für die der 4000 hat (Nr. 9). In einer langen Abhandlung über das Almosengeben A 377—393 vermisst man das Scherflein der Wittwe (Nr. 10); in der Abhandlung über den Sabbath A 231—244 konnten die Sabbath-

---

verwoben waren. — Unvernünftig wäre die Forderung, dass ich sämmtliche evangelische Citate A's in E nachweisen müsse, um zu beweisen, dass A kein anderes Evangelium besessen habe, als die von E commentirte Harmonie. Denn E übergeht ja integrirende Bestandtheile der Perikopen, die er erklärt, und er kann nach der ganzen Art seines Verfahrens auch kleinere selbständige Erzählungsstücke und Redestücke übergangen haben. Ist im übrigen der Beweis für die durchgängige Abhängigkeit A's von T sicher geführt, so folgt vielmehr aus den Anführungen solcher Stücke, die in E unberücksichtigt geblieben sind, bei A, dass sie in T gestanden haben. Kommt dazu das an sich nichts beweisende Zeugnis der lat. Harmonie (s. vorher Anm. 1), so kann auch der Ort in T oft nachgewiesen werden, auch wenn die Citate A's noch keinen bestimmten Fingerzeig in dieser Richtung geben. Es bleibt wenig übrig, was nicht mit Leichtigkeit und ziemlicher Sicherheit der Harmonie einverleibt werden könnte. Ueber Mr. 7, 32—37, worauf sich A 42, 21 bezieht, s. oben S. 82. Ueber Mt. 22, 1—14. Lc. 14, 16—24 s. § 66 N. 1. Ueber Lc. 12, 16—21 und Lc. 16, 14 s. §. 54 N. 1. Ueber Lc. 19, 12—27 und Mt. 25, 31—46 s. § 80 N. 1. Ein Citat aus Lc. 14, 12—14 A 388, 12—19 wagte ich auch nicht vermuthungsweise einer bestimmten Perikope zuzuweisen. A gibt dort mit Sc *τῷ κεκληκότι αὐτόν* wieder durch לִמרא אחשמיתא, während P wörtlich übersetzt. Im übrigen erlaubt er sich Freiheiten, deren sich Sc P enthalten haben z. B. עם זדיקֿא statt דזדיקֿא. Da von Lc. 14, 1—10 weder in E noch in A etwas zu finden ist (s. Anm. 2), und da eine Verarbeitung von Lc. 14, 16—24 in T mindestens sehr zweifelhaft (s. § 66 N. 1), so ist in der That guter Rath theuer. Die lat. Harmonie hat Lc. 14, 1—15 hinter Mt. 20, 1—16 (T § 55) gestellt (Fuld. p. 99, 33—100, 24). Es folgt dort (Fuld. 100, 25—101, 3) die Heilung der 10 Aussätzigen Lc. 17, 11—19, dann erst die Bitte der Zebedäussöhne (= T § 56). Von Lc. 17, 11—19 verräth E zwischen seiner Erklärung von T § 55 und 56, nämlich E 177 durchaus keine Kenntnis. Aber A 124, 10 schreibt: *Elisa reinigte Naeman, den Aussätzigen, unser Erlöser aber reinigte zehn.* Das ist aber auch Alles, was ich in A fand, ohne es in der Harmonie, soweit sie sich aus E und den Citaten A's wiederherstellen liess, unterbringen zu können. Einige Apokrypha werden im III. Abschnitt besprochen werden.

geschichten Nr. 6—8 leicht berührt werden, in der Abhandlung über das Gebet A 60—78 Nr. 5. Bei aller Polemik gegen die Juden, insbesondere auch in der gegen die Juden gerichteten Abhandlung über die Gottessohnschaft Christi A 332—344 von Mt. 22, 41—46 (Nr. 10) keine Spur, und nicht einmal Ps. 110, 1 irgendwo citirt, geschweige denn nach dem Vorgang jener classischen Deutung Jesu verwerthet zu finden, muss auffällig genannt werden. A kannte diese Stücke nicht. Also war T, worin sie fehlten, die einzige Quelle seiner Kenntnis der evangelischen Stoffe.

Vielleicht wird man in der 23. Abhandlung über die gesegnete Weinbeere (Jes. 65, 8) A 446—508 einen ausreichenden Beweis dafür finden wollen, dass A die Genealogien aus Mt. 1, 1—17. Lc. 3, 23—38, also auch diese Evangelien selbst gekannt habe. Es würde sich immer noch fragen, ob von dieser zuletzt von allen, erst im August 345 geschriebenen, weitaus längsten und gelehrtesten Abhandlung ein Schluss auf die übrigen gestattet sei. Es wäre sehr wohl denkbar, dass der Verfasser für seinen diesmaligen Zweck, welcher chronologische und genealogische Erörterungen erheischte, zu einer Uebersetzung der kanonischen Evangelien gegriffen hätte. Es existirten deren damals bereits zwei, oder zwei Recensionen der einen alten Uebersetzung, Sc und P; und nicht nur von ihrer Existenz im Bereich der syrisch redenden Kirche, sondern auch davon, dass darin Manches enthalten sei, was in dem gewöhnlichen Evangelienbuch seines Kreises fehlte, muss ein Mann von der Bildung und Stellung des Aphraates Kenntnis gehabt haben. Aber es ergibt sich, wenn ich recht sehe, aus der 23. Abhandlung nicht, dass er Sc oder P dabei benutzt habe. Allerdings liest man zweimal A 372. 374 ganz dieselbe genealogische Reihe von Salathiel bis zu Joseph, dem Mann der Maria, welche in Mt. 1, 12—16, und abgesehn von den beiden ersten Namen Salathiel und Zorobabel weder im A. Testament noch in einer anderen vom N. Testament unabhängigen Schrift zu finden ist; und es stimmt die syrische Umschreibung der Namen des griechischen Textes ziemlich buchstäblich mit P überein [1]). Der eigentliche Zweck der Abhandlung

---

1) A 472, 2. 3. 7; 474, 1 nach der einen Hs. שלתאיל mit P Mt. 1, 12, nach der andern שאלתאיל mit Sc. Nach beiden Hss. gibt A 472, 15; 474, 1 זדוק mit P Mt. 1, 14, dagegen Sc צדוק. Dies sind zugleich die

ist nicht, die Abstammung Jesu nachzuweisen; aber A zählt doch die ganze Reihe von Adam bis Jesus her A 473, 13 sqq. Wenn er nun die daran sich anschliessende chronologische Uebersicht mit den Worten beginnt: *Gott schuf und erzeugte den Adam*, also Gott als den Vater Adams vorstellt, so muss das an Lc. 3, 38 erinnern. Die Reihe und die Namensformen von Adam bis Abraham sind bei A 473, 13 sqq. cf. 474, 6 sqq. wesentlich die der P Lc. 3, 34—38 (Sc fehlt), nur dass A beharrlich (473, 15; 477, 15) ארפכשר statt ארפכשד schreibt und den aus dem LXXtext von Gen. 11, 13 (1 Chron. 1, 24) stammenden Καϊνάμ oder Καϊνάν Lc. 3, 36 in. fortlässt [1]. In der Reihe von Abraham bis David stimmt A mit Mt. 1, 2—6 und nicht mit Lc. 3, 31—34 des griechischen Textes; denn er hat p. 465, 15; 473, 17 statt Ἀδμεὶν τοῦ Ἀρνεί oder Ἀράμ (τοῦ Ἰωράμ) Lc. 3, 33 nur den Ἀράμ aus Mt. 1, 3, wie freilich P mit manchen Griechen und Lateinern auch Lc. 3, 33 gibt. Wenn A 465, 22; 473, 17 mit den besten griechischen Hss. in Lc. 3, 32 den Sohn des Nachson, welcher bei Mt. 1, 4. 5 Σαλμών heisst, שלא nennt [2], so ist zu bemerken, dass Sc auch Mt. 1, 4. 5 diese Form hat. Die Königsliste von David bis Jechonja A 466, 20—471, 20; 473, 18—20; 482 sq. ist überall die vollständige der alttestamentlichen Geschichtsbücher, nicht die um 4 Glieder verkürzte des kanonischen Mt., auch der P. Die drei Mt. 1, 9 ausgestossenen Namen hat auch Sc hier ergänzt, den vierten (Jojakim), der Mt. 1, 11 ausgestossen ist, nur A. Als wesentliche und unmittelbare Vorlage des A scheint schon nach Vorstehendem weder Sc noch P gelten zu können. Ein Mann von seiner vorwiegend verständigen Richtung, welcher hier zum Theil mit grosser Umständlichkeit die chronologischen und genealogischen Angaben des A. T's erörtert, hätte dies alles nicht so ohne alle Reflexion auf die sehr verschiedenen Reihen bei Mt. und Lc. als selbstverständlich geschichtlich

---

einzigen Varianten zwischen Sc und P in diesem Theil der Genealogie. Die Besprechung der Sache bei Cureton, Four gospels in Syriac p. VII sq. ist recht ungenügend.

1) Er fehlt auch im cod. Cantabrig. (D).

2) So Lc. 3, 32 א (erste Hand) und B, während die meisten Griechen, P, Heracl Σαλμών nach Matthäus; dagegen heisst der Vater des Eber Lc. 3, 35 wie bei den Griechen auch in P Heracl. *Sala*; nur schreibt P שלח, Heracl. סאלא.

geben können, wenn ihm Mt. und Lc. vorlagen. Während er die Bücher der Könige (A 482, 7) und selbst den Galaterbrief (481, 1) zur Stütze seiner chronologisch-genealogischen Aufstellungen anruft, fehlen auch hier die Namen „Evangelist", „Mt.", „Lc". Hätte er deren Bücher gelesen, würde er doch kaum statt der 75 (oder 74) Glieder von Adam bis Joseph, die Lc. gibt, und statt der 59 Glieder, welche sich durch Addition der 19 Glieder von Adam bis Tharah zu den 40 Gliedern des Mt. ergeben, ganz zuversichtlich 63 Glieder von Adam bis Joseph berechnen (A 473, 4. 12). A ist der Ueberzeugung, dass nicht nur Joseph, sondern auch Maria aus David's Stamm gewesen sei, und er legt Gewicht darauf; aber die Versuchung, welche Anderen die Existenz zweier kanonischer Genealogieen Jesu geboten hat, eine derselben auf Maria zu deuten, hat jedenfalls für ihn noch nicht bestanden. Er sagt 472, 18: *Und es ward Joseph genannt der Vater Jesu Christi, und Jesus ward geboren von der Jungfrau Maria von dem Samen des Hauses Davids vom heiligen Geist; wie geschrieben steht: „Joseph und Maria seine Verlobte waren beide vom Hause Davids." Und der Apostel bezeugt, dass Jesus Christus von Maria vom Samen des Hauses Davids im heiligen Geist (geboren) wurde.* Es ist also hier mit einer sehr ungenauen Anführung von Röm. 1, 3. 4 ein scheinbar genaues apokryphes Evangeliencitat verbunden. Dass dasselbe aber nicht auf irgend welchen Misbrauch der kanonischen Genealogieen Jesu von Seiten A's, und auch nicht auf eigenthümliche Verarbeitung seiner Genealogieen in T zurückgeht, sondern auf eine auch durch E [1]) bezeugte eigenthümliche Gestalt von Lc. 2, 4. 5, ist T § 4 N. 2 bewiesen. Die Annahme einer directen Benutzung der kanonischen Genealogieen durch A findet hier keine Bestätigung, und hat wie gezeigt gerade da, wo er Kenntnis der von Mt. und Lc. dargebotenen genealogischen Materien bekundet, Wahrscheinlichkeitsgründe gegen sich. Daher wird die Annahme erlaubt sein, dass A jene Kenntnis aus einem genealogisch-chronologischen Werk oder speciell aus einer Schrift über die Abstammung Jesu, worin Mt. und Lc. benützt waren, geschöpft hat. Dionysius

---

1) E 16. Sehr bemerkenswerth ist, dass dort gleichfalls sehr bald der Satz folgt: *Et apostolus testatur: Dominus noster Jesus Christus ex Maria factus est ex semine domus David.* Es folgt weiter 2 Tim. 2, 8.

Bar-Salibi berichtet, dass ältere syrische Schriftsteller sich auf eine Erklärung des Julius Africanus über die Weglassung der Königsnamen bei Mt. berufen haben [1]). Wenn man sich der persönlichen Beziehungen des Africanus zum Hof von Edessa erinnert, und wenn man vergleicht, wie bald nach ihrem Erscheinen Werke wie die „Theophanie" des Eusebius in's Syrische übersetzt worden sind [2]), so kann man es nicht unwahrscheinlich finden, dass die Chronik des Africanus, oder auch sein Brief an Aristides in syrischer Uebersetzung dem A vorlagen. Auf Africanus könnte zurückgehn, was A über die Verschwägerung der Stämme Juda und Levi zur Zeit Nachson's und Eleasar's sagt [3]); und ich vermuthe, dass A von demselben die wenig fruchtbare und in Bezug auf die Zahlen nicht zuverlässig überlieferte Berechnung der danielischen Jahrwochen empfangen hat [4]). Jedenfalls aber kann der Umstand, dass wir die Quelle der an diesem einzigen Punct über die Grenze der Evangelienharmonie hinausgreifenden Kenntnis A's nicht genau und sicher nachweisen können, nichts an dem Resultat ändern, dass das einzige Evangelium, welches bei den syrischen Christen in der Umgegend des alten Ninive um 330—350 in kirchlichem

---

1) Cureton, Remains of a very antient rec. of the four gospels Pref. p. IX sq. gibt eine englische Uebersetzung nach Hss. Die für uns in Betracht kommende Stelle über Africanus hat Assemani bibl. Or. II, 160 sq. nicht mitgetheilt, wohl aber eine andere II, 161 sq., wo Dionysius griechisch nicht erhaltene Angaben des Africanus zur selben Materie aufbewahrt hat. Cf. noch Barhebr. schol. in Matth. ed. Spanuth p. 3, 5; Routh, rel. s. (ed. 2) II, 296. Was über Evangeliencommentare des Africanus bei den Syrern hier und da berichtet wird (Wright, Catal. p. 928; Assemani B. O. II, 129; III, 1, 14), kann jetzt nicht untersucht werden.

2) Eusebius, On the Theophania translated by S. Lee, Pref. p. XIV sq.

3) A 465, 17 sqq. Der Text ist in beiden Hss. nicht der gleiche und wahrscheinlich in keiner ganz erhalten. Dennoch ist zu vergleichen Fr. Spitta, Der Brief des Jul. Africanus an Aristides S 108 f. cf. 47 f. Auch Ephräm (E 16 sq.) schreibt: *Porro invenimus genera Judae et Levi invicem commixta esse per Aaronem, qui sororem Naassonis, ducis domus Judae, in matrimonium sumpsit, et per Joiadam sacerdotem, qui filiam Jorami, principis domus David, uxorem duxit.* Die levitische Abkunft der Maria, welche Africanus wahrscheinlich anerkannt hat (Spitta S. 44 ff.), haben A und E p. 15 sq. entschieden verworfen.

4) A 368 sqq.; 473, 7; 483, 15 sqq., auch schon 36, 5 sqq. cf. Routh, rel. s. II, 297 sqq. Eus. ecl. proph. ed. Gaisford p. 151—153.

Gebrauch war, eine syrische Evangelienharmonie, und zwar keine andre, als die von E commentirte, war.

Diese Thatsache hat nach dem, was sich aus Ephräm und Theodoret ergab, kaum noch etwas Befremdendes und wird vollends begreiflich, wenn man sieht, dass die Kirche von Edessa, von welcher aus das Christenthum sich in jene ostwärts gelegenen Gebiete verbreitet hat, mindestens schon 100 Jahre vor Aphraates anstatt der Evangelien eine Evangelienharmonie in ausschliesslichem kirchlichem Gebrauch gehabt hat So hoch hinauf führt uns nämlich der legendarische Bericht über die Christianisirung Edessa's unter dem Titel *Lehre des Apostels Addai*, welcher im syrischen Original zuerst bruchstückweise von W. Cureton [1]), dann vollständig durch Th. Phillips [2]), inzwischen aber nach einer alten armenischen Version französisch [3]) herausgegeben wurde. Diese schon von Eusebius benutzte und theilweise in Uebersetzung mitgetheilte Schrift ist demnach spätestens um d. J. 300 verfasst, und zwar, wie mit ziemlicher Sicherheit behauptet werden darf, in Edessa. Es liegt in der Natur der Sache, dass kirchliche Einrichtungen und Zustände, welche diese Legende in die Anfangszeit der edessenischen Kirche, angeblich in die erste Zeit nach der Himmelfahrt Jesu zurückverlegt und dem Apostel Addai zuschreibt, zur Zeit der Abfassung des Berichts als uralte, nie anders gewesene müssen gegolten haben; und dies widerum setzt voraus, dass sie in der That dort seit unvordenklichen Zeiten so existirten, wie sie der Bericht darstellt. Andrerseits müssen die betreffenden Thatsachen, wo jede Andeutung von einer seitdem eingetretenen

---

1) Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa, discovered, edited, translated and annotated by the late W. Cureton. With a preface by W. Wright. London 1864. Ich citire den syr. Theil des Buchs als *anc. doc.* Ueber das Alter der Schrift s. den Excurs.

2) The doctrine of Addai, the apostle, now first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes. By G. Phillips. London 1876. Nach dem syrischen Theil dieser Ausgabe citire ich die Legende als *Add.*

3) Lettre d' Abgar ou Histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des apôtres, traduite sur la version arménienne du v. siècle. Vénise, Impr. Mékhithariste de Saint-Lazare. 1868.



Veränderung fehlt, auch noch zur Zeit der Abfassung in Kraft gewesen sein. Es wird daher die Behauptung nicht zu gewagt sein, dass die *Lehre des Addai* in Bezug auf wesentliche Einrichtungen des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens, deren Ursprung sie in die Urzeit der edessenischen Kirche verlegt, ein glaubwürdiger Zeuge für die edessenischen Zustände im ganzen Umfang des 3. Jahrhunderts ist. Das gilt auch von den den biblischen Kanon betreffenden Nachrichten, welche insgesammt zu berücksichtigen sind, wenn das Einzelne richtig gewürdigt werden soll.

In seiner Abschiedsrede an seinen Nachfolger Aggai und die übrigen Geistlichen sagt Addai (Add. 46, 8—17): *Das Gesetz aber und die Propheten und das Evangelium, worin ihr an jedem Tage vor dem Volk leset, und die Briefe des Paulus, welche uns Simon Kepha von der Stadt Rom schickte, und die Praxis der zwölf Apostel, welche uns Johannes, der Sohn des Zebedäus, von Ephesus schickte: in diesen Schriften sollt ihr lesen in den Kirchen Christi, und mit denselben sollt ihr weiter nichts anderes lesen, da es weiter nichts anderes gibt, worin die Wahrheit geschrieben ist, die ihr besitzet, ausser diesen Schriften, die ihr festhaltet in dem Glauben, zu welchem ihr berufen seid.* Die Bestandtheile des A. Testaments bedurften keiner genaueren Aufzählung [1]). Es genügte hier wie sonst die vom N. Testament her geläufig populäre Doppelbezeichnung, statt deren gelegentlich noch unvollständigere und ungenauere, oder auch der umfassendere *die alte Diatheke*, vorkommen [2]). Gemeint ist

---

1) Ebenso Add. 34, 16. Die arm. Uebersetzung p. 40 Z. 1 ungeschickt *les lois* (statt *la loi*) *et les prophètes*. Ebendort p. 51 (= Add. 46) ist im übrigen treu übersetzt, aber *la Genèse* anstatt *la loi* — Add. 20, 15 *die alten Propheten*, 20, 17 *die Propheten*, 20, 23 *die Bücher und die Propheten*, und dem Zusammenhang nach sogar *die heiligen Schriften, die ihr besitzt* (44, 12 cf. lin. 13 u. 15) sind lauter ungenaue Benennungen des A. Testaments. Phillips engl Uebersetzung p. 20 Note b (= Add. 20, 23) will ohne Noth nach dem Armenier (p. 28 *les livres des prophètes*) den syr. Text emendiren. Es ist nicht ungeschickter geredet als in der „Lehre der Apostel" (anc. doc. 27, 10): *das A. Testament und die Propheten.*

2) Add. 35, 9; 36, 17: *die alte Diatheke und die neue.* Cf. anc. doc. 32, 11; 40, 24. Aphraates p. 441, 16: *Jeder, der in den heiligen Schriften liest, in den früheren und den späteren, in den beiden Testamenten* u. s. w. Zur Schreibweise דיתקים cf. Gal. 4, 24 Pesch.

der jüdische Kanon [1]). Dagegen werden die Theile des N. Testaments mit so starkem, alles Andere ausschliessenden Nachdruck aufgezählt, dass jeder Gedanke an kanonische Anerkennung irgend eines der katholischen Briefe [2]) und der Apokalypse in der edessenischen Kirche des 3. Jahrhunderts ausgeschlossen ist. In diesem Punct zunächst ist der edessenische Kanon des 3. Jahrhunderts identisch mit demjenigen der syrischen Christen des Perserreichs um die Mitte des vierten. Denn auch bei Aphraates sucht man vergeblich nach irgend welcher Spur der katholischen Briefe oder der Apokalypse [3]). Es wird daher auch

---

1) Add. 34, 16; 43, 15 sqq.

2) Wer in der Angabe, dass Petrus die Briefe des Paulus von Rom geschickt habe, eine Anspielung auf 2 Petr. 3, 15 sq. finden wollte, also auf eine der alten syrischen Kirche wahrscheinlich ganz fremde Schrift, müsste eine analoge Erklärung auch für die angebliche Zusendung der Apostelgeschichte bereit haben. S. vielmehr die folgende Anmerkung am Schluss.

3) Sasse l. l. 40 hält mit Unrecht den Kanon des A für identisch mit dem der Peschitta. Zu den Worten (A 69, 9): *Siehe es steht geschrieben über die, welche an Christus glauben, dass Christus in ihnen wohnt* wird 1 Jo. 3, 24; 4, 15 ebenso vergeblich wie Jo. 6, 56 citirt. Ebenso müssig ist die Anführung von 1 Petr. 4, 18 neben Prov. 11, 31 zu A 141, 11; denn A citirt den Salomo. Vollends unberechtigt citirte Antonelli (A^2 241 = A 141, 20) 1 Jo. 1, 9, wofür Wright mit Recht Prov. 28, 13 substituirt. An die Apokalypse erinnert bei A trotz reichlichsten Anlasses gar nichts. Die Erwartung des Weltsabbaths nach den 6 Jahrtausenden des Weltlaufs (A 36, 17 sqq.) ist von der johanneischen Apokalypse unabhängig. *Unsere weisen Lehrer sagen so.* Das biblische Fundament ist Ps. 90, 4. Hebr. 4, 9. Aphraates ist nichts weniger als Chiliast. — Der Kanon der Peschitta schliesst bekanntlich die Apokalypse und die vier Briefe II Petr. II. III Jo. Jud. aus, aber die Briefe Jac. I Petr. I Jo. ein, unterscheidet sich also deutlich von demjenigen der Doctr. Add. und, wie es scheint, des A. Aber auch in Edessa und Umgegend ist es bald anders geworden. Ephräm citirt die Apokalypse (Opp. syr. II, 332 C). Was man aus den griechischen Schriften unter Ephräm's Namen für die Antilegomena anführt (Lengerke, de Ephr. arte herm. p. 4 sq.) ist verdächtig. Sehr merkwürdig sind die Angaben der sogen. „Lehre der Apostel“, welche nicht ohne Zusammenhang mit der „Lehre des Addai“, aber jedenfalls bedeutend später geschrieben ist. Nach einer Stelle (anc. doc. 27, 10: *Es verfügten die Apostel, dass ausser dem A. Testament und den Propheten und dem Evangelium und den Thaten ihrer Siege nichts auf der Kanzel* [βῆμα] *der Kirche gelesen werden solle*) könnte es scheinen, als ob auch die Briefe des Paulus ausgeschlossen bleiben sollen. Aber man liest bald darauf (p. 32, 3), dass

erlaubt sein anzunehmen, dass unter den Briefen des Paulus in Add. ebenso wie bei Aphraates [1]) und Ephräm [2]) der Hebräerbrief inbegriffen ist. Unter der „Praxis der zwölf Apostel" [3])

---

die ersten Nachfolger der Apostel in der Kirchenleitung bei ihrem Tode ihren Schülern Alles überliefert haben, *was sie von den Aposteln empfangen hatten, Alles, was Jakobus geschrieben hatte von Jerusalem und Simon aus der Stadt Rom und Johannes von Ephesus und Marcus aus der grossen Alexandria und Andreas aus Phrygien und Lucas aus Macedonien und Judas Thomas aus Indien: dass die Briefe des Apostels aufgenommen und gelesen werden in den Kirchen aller Orten, wie auch dass gelesen werden die Siege ihrer Thaten, welche Lucas geschrieben hat; dass dadurch erkannt werden die Apostel und die Propheten und das alte Testament und das neue, dass eine Wahrheit gepredigt ist durch sie alle, dass ein Geist geredet hat durch sie alle von dem einen Gott, den sie alle angebetet und dem sie alle vertraut haben."* Ich habe אגרֿתה דשליחא *die Briefe des Apostels* übersetzt und nicht wie Cureton *the epistles of an apostle*, was doch ein ganz unglaublicher Ausdruck für die Briefe aller möglichen Apostel wäre. Das plural. Suffix in סוערניהון (*ihrer Thaten*) und die Fiction einer Correspondenz der verschiedensten Apostel und apostolischen Männer mit ihren Schülern (s. Aehnliches Add. 17, 2 sqq. Clem. hom. I, 20; ep. Petri ad Jac. 3) gibt auch kein Recht durch Textänderung *die Briefe der Apostel* hereinzubringen. Briefe des Marcus, Andreas, Lucas, Thomas hat's nie gegeben.

1) A 20, 9; 37, 2; 159, 10; 242, 8; 244, 6; 390, 20; 416, 10; 417, 18 wird der Hebräerbrief mit der für Paulus gebräuchlichen Formel „der Apostel", oder „der selige Apostel sagt" citirt. Nach Anführung mehrerer Aussagen des „Lehrers der Heiden" z. B. 2 Cor. 5, 10; Phil. 2, 12 wird Hebr. 10, 31 als Wort desselben angeführt A 447, 10. Ebenso 141, 17.

2) Ephr. opp. syr. I, 460 B (*der Apostel*). Ephr. aliorum opera sel. ed. Overbeck p. 77, 23: *wie der selige Paulus sagt.* Es folgt Hebr. 1, 14. Ebenso ausdrücklich p. 115, 8.

3) פרכסס דתרעסר שליחֿא Add. 46, 11. Ebenso A 226, 15, wo Act. 19, 2 sqq. citirt wird. Ferner Wright, Catal. p. 77 b. 79 b. 80 a. 81 a. 82 a. 83 a. Ueber ein Misverständnis des Ausdrucks s. Acta Joannis p. LXXIII N. 2. Das Wort πράξεις, gleichviel ob פרכסס oder פרכסיס geschrieben, wird schon von A l. l. und von den Syrern überhaupt als Singular behandelt. Daneben findet sich auch der Name סוערניהון דשליחֿא (*die Thaten der Apostel*) Add. 35, 10 cf. anc. doc. 27, 11 (*die Thaten ihrer Siege*); 32, 9 (*die Siege ihrer Thaten, welche Lucas schrieb*). Einmal bei A 384, 16: *die Predigt* (כרוזותא) *der zwölf Apostel.* Cf. A 447, 15, wo Act. 14, 22 eingeleitet wird: *und auch die seligen Apostel predigten.*

ist 'selbstverständlich die kanonische Apostelgeschichte zu verstehn. Unbestimmter ist an sich der Name ארנגליון, da darunter ebensogut die Sammlung der vier kanonischen Evangelien, als ein von Haus aus einheitliches Buch evangelischen Inhalts verstanden werden könnte. Dass letzteres gemeint sei, ergibt sich ganz beiläufig aus folgenden Worten der Legende[1]: *Viel Volks aber versammelte sich Tag für Tag zum Gebet des* (Gottes-) *Dienstes und zum alten Testament und zum neuen*, (nämlich) *dem Diatessaron, und glaubten an die Auferstehung.* Wenn Cureton das ד vor dem Wort *Diatessaron* durch die Uebersetzung ausdrückt: *the Old Testament and the New of the Ditonron* (= Diatessaron) und vollends misverständlich Phillips: *The Old and the New Testament of the Diatessaron*, so ist das nur scheinbar wörtlich und jedenfalls dunkler als das Original. Diatessaron ist ja nicht Name einer das ganze neue Testament oder gar die ganze Bibel umfassenden Recension oder gar eines Uebersetzers[2], sondern unter allen Umständen Name eines einzelnen Buchs. Es kann also nicht ein Genitivverhältnis vorliegen wie in unsrem Ausdruck *die Bibel Luther's*. Es muss vielmehr das ד wie sonst auch דהו als syrischer Ersatz für griechischen Artikel gelten. Es würde griechisch heissen τὴν καινὴν διαθήκην, τὸ διατεσσάρων. Freilich ist es auffällig, dass hier der erstere Ausdruck so durch den letzteren näher bestimmt wird, als ob sie sich deckten; aber doch nicht sonderbarer, als wenn in volksthümlicher Rede der Prediger sagt: „höret das Wort Gottes, das Evangelium“. Der hauptsächlich in Betracht kommende und überhaupt wichtigste Theil des edes-

---

1) Add. 35, 15—17. Anstatt דיטסרון, wie Phillips aus der petersburger Hs. drucken liess, gab Cureton anc. doc. 15, 24 nach seiner londoner Hs. דיטונרון (nicht, wie er in der Note p. 158 und in Folge dessen mehrere Spätere angegeben haben, *Ditornon*, sondern *Ditonron*. s. auch seine engl. Uebersetzung p. 15, 29); aber er errieth sofort das Richtige. Die armen. Uebersetzung (p. 41) *ils avaient reçu quelques notions de l'ancien et du nouveau testament, il croyaient à la très-sainte Trinité, à la résurrection* etc. bedarf kaum der Erwähnung.

2) Es ist der Ausdruck auch nicht zu erklären nach Analogie solcher Fälle wie מדינתא דרהומא = רהומא מדינתא, was der Engländer und Franzose allerdings, aber nicht der Lateiner und der Deutsche durch ein Genitivverhältnis wiedergeben können. Diese Fälle sind dem unsrigen eben nicht analog, weil *Neues Testament* kein Gattungsbegriff ist wie *Stadt*, *Land*, *Berg* u. s. w. Vgl. vielmehr unten S. 98 Anm. 2.

senischen N. Testaments während des 3. Jahrhunderts war *das Evangelium* [1]) oder, wie wir jetzt sagen können, *das Diatessaron.* Daraus erklärt sich nicht nur der bisher erörterte Ausdruck, welcher dahin misverstanden werden könnte, als ob das N. Testament aus nichts anderem als dem Diatessaron bestände, sondern auch der umgekehrte Fall solcher Ausdrucksweisen, welche den Schein erwecken könnten, als ob „das Evangelium“ eine keiner besonderen Erwähnung werthe Nebensache im N. Testament wären. So wird z. B. Add. 35, 9 sqq. von den jungen Geistlichen gesagt: *Sie lasen im A. Testament und im Neuen und in den Thaten der Apostel, täglich studierten sie darin.* „Neues Testament“ heisst nicht „Evangelium“ oder „Diatessaron“, aber weil man dies als Hauptstück von selbst unter jenem weiteren Begriff versteht, kann es am ersten noch in einer nachlässigen Aufzählung dieser Art übergangen werden [2]).

Dass nun das Diatessaron der edessenischen Kirche des 3. Jahrhunderts dasselbe Buch ist, welches um 340 in den weiter östlich liegenden syrischen Kirchen die kanonischen Evangelien vertrat, und welches wenige Jahrzehnte später von Ephräm commentirt wurde, wird keines Beweises bedürftig sein. Wie wäre es auch vorstellig zu machen, dass dasjenige Evangelienbuch, oder genauer, wie schon sein Titel zu sagen berechtigt, diejenige Evangelienharmonie, welche während des dritten Jahrhunderts in Edessa als „das Evangelium“ in ausschliesslichem kirchlichem Gebrauch war, in dortigen Gegenden plötzlich durch eine andere zur Zeit des Aphraates ebenso alleinherrschende

---

1) Das spricht sich auch in folgendem Satz der *Lehre der Apostel* (anc. doc. 27, 3) aus: *Weiter verordneten die Apostel, dass als Schluss aller Schriften das Evangelium gelesen werde, als Siegel auf alle Schriften, und dass das Volk auf seinen Füssen stehend es anhören solle, weil es die Botschaft von der Erlösung aller Menschen ist.*

2) So auch an der letzten der S. 92 Anm. 3 mitgetheilten Stellen der *Lehre der Apostel* (anc. doc. 32, 3 sqq.), wo neben dem A. Testament noch besonders die Propheten genannt werden, neben dem N. Testament aber nur „die Apostel“, d. h. nach dem Vorangehenden die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte besonders hervorgehoben werden, während das Evangelium gar nicht erwähnt wird, welches doch in derselben Schrift p. 27, 3 sqq. als wichtigstes Stück der Bibel charakterisirt ist, und p. 27, 11 mit der Apostelgeschichte zusammen dem „A. Testament und den Propheten“ als Ersatz für den Begriff „N. Testament“ gegenübertritt.



Evangelienharmonie verdrängt worden sei! Eine solche Umwälzung konnte sich nach allen Analogien — man denke an Itala und Hieronymus — nur im Lauf von Menschenaltern vollziehen, und die Spuren der Uebergangszeit und der Kämpfe zwischen Altem und Neuem konnten zur Zeit des Aphraates noch nicht völlig verwischt sein. Erst durch die beiläufige Benützung der Peschitta der Evangelien neben der alten Harmonie, wie sie zuerst bei Ephräm sich zeigte, entsteht eine Unsicherheit, welche die ältere Kirche von Edessa und der östlich angrenzenden Gebiete nicht gekannt zu haben scheint. Unter diesen Umständen ist es leicht zu tragen, dass die spärlichen evangelischen Anspielungen in der „Lehre des Addai" wenig Gelegenheit zur Vergleichung mit dem evangelischen Text des Aphraates und der Harmonie Ephräm's bieten. Doch ist die Benutzung des Marcusschlusses (T § 100 N. 2) und die LA. *δικαίων* statt *ἁγίων* Mt. 27, 52 (T § 97 N. 7) in unserer Legende, bei Aphraates und in Ephräm's Commentar immerhin recht beachtenswerth. Und ein Beweis dafür, dass der Verfasser der „Lehre des Addai" Kenntnis von solchen evangelischen Stücken gehabt habe, welche in T fehlten, oder dass er die darin enthaltenen in andrer Form oder Ordnung gelesen habe, lässt sich nicht führen [1]).

1) Die Naturereignisse bei der Kreuzigung, woran Add. 9, 1; 19, 11; 21, 7; 25, 16 angespielt wird, werden Add. 27 so beschrieben: *Die Kreaturen, welche erzitterten bei seiner Tödtung und verwirrt wurden bei seinem Todesleiden, die bezeugen, dass er es ist, der die Kreaturen schuf. Denn es geschah nicht um eines Menschen willen, dass die Erde erbebte, ... die Sonne am Himmel* (v. l. am Kreuz) *finster wurde, . . . erweckt wurden die Rechtschaffenen und Gerechten, . . . zerrissen wurde der Vorhang des Tempels der Juden von einem Ende zum andern, sondern durch den, welcher ihnen gesagt hatte: „Siehe, es wird euer Haus wüst gelassen"*. Dies letzte Citat aus Mt 23, 38 ist in A und E nicht erhalten, schliesst sich aber ohne alle Schwierigkeit am T § 77 an. Die Uebersetzung von *καταπέτασμα* Mt. 27, 51. Lc. 23, 35; Mr. 15, 38 durch אפי תרעא findet sich schon in Sc an der einzigen dort erhaltenen Stelle Lc. 23, 35, in P an allen drei Stellen. Die Sachen finden sich alle in T § 97. — Add. 19, 13 heisst es: *Und die, welche das Grab bewachten, sahen nicht, wie er aus dem Grabe hervorging, und Engel der Höhe wurden Prediger und Boten seiner Auferstehung.* cf. T § 97 N. 15. — Ohne Ertrag ist die Vergleichung von Add. 8 etc. (*Wie können wir irgend etwas annehmen, was nicht unser ist? Denn siehe, wir haben alles Unsrige verlassen, wie uns befohlen ward von unserem Herrn, dass*

Während Ephräm und Aphraates keinen Anlass gehabt oder genommen haben, ihr „Evangelium“ genauer zu benennen, gibt ihm die Legende des 3. Jahrhunderts gelegentlich denselben Namen, welchen das Evangelienbuch der Gemeinden von Cyrrhus im 5. Jahrhundert führte. Die Gewissheit, dass es sich

---

wir seien ohne Beutel und ohne Taschen) mit T § 24 N. 4; ferner von Add. 30, 17 (*der Staub meiner Füsse, davon uns gesagt ward, dass wir ihn schütteln über die Stadt, welche unsere Worte nicht aufnimmt*), mit T § 24 N. 7; ferner von Add. 45, 1 (*denn von hier geht ihr hinweg zu den Orten, welche der Sohn hinging jedem zu bereiten, welcher derselben würdig ist*) oder Add. 45, 5 (*Dieser unser König ist hingegangen, dass er seinen Dienern gesegnete Wohnstätten bereite, worin sie bleiben sollen*) mit T § 85 N. 2—4; ferner von Add. 42, 17 (*Es sei gross eure Sorge um die jungen Schafe, deren Engel das Angesicht ihres unsichtbaren Vaters sehn*) mit T § 50 N. 5. — Zu T § 84 würde gehören das Wort Jesu Add. 20, 6: *Siehe nunmehr wird verherrlicht werden der Sohn des Menschen, und Gott, der in ihm (ist), verherrlicht ihn durch Kraftthaten und Wunder und durch seine Herrlichkeit zu seiner Rechten.* Auch abgesehn von der Zuthat am Schluss ist der Text stark abweichend von P Jo. 13, 31. Sc. fehlt. — Zu T § 22 N. 2 gehört Add. 45, 16: *Wie ein Ackersmann, der seine Hand an den Pflug legt, wenn er hinter sich blickt, die Furchen vor ihm nicht gerade werden können, so auch ihr* etc. Cf. hiezu meine Acta Joannis p. LXXIX. — Zu T § 19 N. 8 würde gehören Add. p. 9, 16: *Weil das Thor des Lebens klein ist und der Weg der Wahrheit eng ist, darum sind spärlich die, welche an die Wahrheit glauben.* In der Vertheilung der Attribute קטינא und אליצא stimmt dies Citat mit P Mt. 7, 14, wogegen Sc.: *Wie eng ist das Thor und klein der Weg!* Aber von beiden abweichend wird ὀλίγοι durch דלילא wiedergegeben. — Zu T § 80 gehört Add. 42, 1 sqq.: *Vor dem Richterstuhl Christi werdet ihr von ihm untersucht werden, wenn er die Rechnung macht mit den Hirten und den Oberen* (? עלנא s. bei Castellus — Michaelis 650 עללנא), *und wenn er sein Geld nimmt von den Kaufleuten sammt dem Zuwachs der Zinsen. Denn er ist ein Königssohn und geht hin und empfängt ein Königreich und wird zurückkehren und wird kommen und Auferstehung schaffen allen Menschen* u. s. w. — Ausserdem finde ich abgesehn von der Antwort Jesu auf Abgar's Brief nur noch zwei evangelische Apocrypha, welche aber wegen der diese ganze Legende beherrschenden Fiction, wonach der Held ein persönlicher Jünger Jesu sein soll, keinen Anspruch darauf erheben, einem geschriebenen Evangelium entnommen zu sein. Add. p. 48, 12 (s. aber auch das Druckfehlerverzeichnis p. 52) sagt Addai: *Ich mache nicht zur Lüge an mir das Wort Christi, der mir sagte: „Nehmet von Niemand etwas an und erwerbet nichts in dieser Welt“.* Ferner p. 41, 4: *So befahl uns der Herr, dass wir das, was wir mit Worten vor dem Volk predigen, mit der That ins Werk setzen vor Jedermann.*

hier wie dort um dasselbe Buch handelt, (s. oben S. 71 f.) wird dadurch jedenfalls gesteigert. Aber auch die sonstigen Angaben des Theodoret über jenes Buch finden sich in der syrischen Tradition mit derjenigen Evangelienharmonie verbunden, welche Ephräm commentirt hat, also mit derjenigen, deren ausschliessliche Herrschaft in der Kirche von Edessa während des dritten Jahrhunderts erwiesen ist. Ohne Bezugnahme auf Ephräm's Commentar findet man die wesentlichsten Charakteristica des von Theodoret aus dem kirchlichen Gebrauch beseitigten Diatessaron in einer Glosse des Bar-Ali [1]) wieder, welche doch nicht wohl auf Theodoret zurückgehn kann. Sie lautet: *Diastarsun*, [*anderes*] *Exemplar*: *Diakutrun*: *Evangelium*, *welches* [*das*] *Diatessaron* [*ist*] [2]), *welches gemacht hat Titianos, gemischt* [oder *das gemischte*]. Hierauf arabisch: *ein für jeglichen Sinn* [oder *Sinn für Sinn*] [zurecht-] *gemachtes Evangelium auf den Sinn der vier Evangelienapostel — Gottes Gruss über sie! — vereinigt. Es ist darin nicht die natürliche und nicht die erhabene* [3]) *Genealogie unseres Herrn Christus erwähnt; und derjenige, der es verfasst hat, ist aus diesem Grunde anathematisirt, nämlich Titianos.* Der Verfasser hütet sich zu sagen, dass das Buch des Tatianus häretisch und darum verurtheilt sei. Auch so noch steht er mit seiner Bezeichnung Tatian's als Ketzer meines Wissens unter allen Syrern allein. Das Jahrhunderte lang bestandene Ansehn seines Diatessaron gereichte dem Verfasser zum Schutz. Ohne jeden Makel wird er in der schon oben S. 44 berührten Mittheilung des Jakob oder Dionysius Bar-Salibi [4])

---

1) Payne Smith, Thesaurus Syr. I, 869 (allerdings wohl nur nach einer Hs. Bodlei. Hunt. XXV). Der erste Verfasser des Glossars blühte nach Assem. B. Or. III, 1, 257 um 885 p. Chr.

2) Mein verehrter Kieler College G. Hoffmann, welcher mich bei der Verwerthung dieser und anderer im Folgenden zu berührender Stellen in dankenswerthester Weise unterstützt und auf mehreres zuerst aufmerksam gemacht hat, bemerkt: „welches“ (d. h. ד vor דיאטסרון) ist Syriasmus nach dem Griechischen *τὸ εὐαγγέλιον τὸ διὰ τεσσάρων*. — Das מחלטא hinter *Titianos* wollte P. Smith 1278 activ fassen = *commixtor*, aber auch gerne ändern in מחלטנא.

3) Prof. Hoffmann liest *al-sanîja*, was oben übersetzt ist. Die Lesung *al-sunnîja* würde bedeuten *die kirchlich-traditionelle.*

4) Nach Bickell, Conspect. rei liter. Syrorum p. 42 starb er 1171 p. Chr. Ebenso Nestle, Brevis linguae Syr. gramm. (2. Hälfte) p. 28. Nach Assemani, Bibl. Or. II, 156 soll er nicht vor 1207 p. Chr. gestorben sein.

gelassen. Sie lautet vollständig [1]): *Tatianus, der Schüler Justin's des Philosophen und des Märtyrers, wählte aus aus den vier Evangelien* [2]) *und nähte zusammen und machte ein Evangelium und* [3]) *nannte es Diatessaron, das heisst* (*das*) *der Gemischten, und diese Schrift erklärte Mar Ephräm. Der Anfang derselben war aber*: *„Im Anfang war das Wort“. Elias von Salamia, welcher* (auch) *Aphthonius* (heisst), *machte ein Evangelium nach der Aehnlichkeit des Diatessaron, welches Ammonius gemacht hat, welchen Eusebius erwähnt in der Einleitung vor den Kanones, welche er dem Evangelium gab. Elias aber suchte das Diatessaron, und fand es nicht, und darum machte er eins nach dessen Aehnlichkeit. Es tadelt aber Elias dies und das an den* (eigentlich *von den*) *Canones des Eusebius und beseitigt Fehler darin, und mit Recht. Das Exemplar aber, welches Elias gemacht hat, findet sich nicht häufig.*

Dionysius redet von drei verschiedenen Evangelienharmonien, und es gehört viel dazu, seine klaren Worte undeutlich zu machen. Er kennt das Werk des Elias allem Anschein nach aus eigener Anschauung; denn er urtheilt über dessen Verbesserungen der eusebianischen Canones, und er theilt über die Veranlassung dieser Arbeit Solches mit, was man kaum anderswoher, als aus einer Vorrede ihres Verfassers wissen kann. Er würde auch nicht sagen, dass das Buch des Elias selten sei, sondern dass er desselben nicht habe habhaft werden können, wenn er es nicht selbst gesehn hätte. Dagegen kennt er das Werk des Ammonius nicht aus eigener Anschauung [4]). Er weiss von demselben nur aus dem Brief des Eusebius an Car-

---

1) Von Assem. B. Or. II, 159 sq. mitgetheilt und nicht eben genau übersetzt. Nur den Anfang und zwar in etwas abweichendem Text gibt er I, 57.

2) So B. Or. II, 159. In B. Or. I, 57 (wohl nach einer andern Hs., denn Assemani kannte deren zwei aus eigener Anschauung B. Or. II, 157) *Evangelisten.*

3) So B. Or. II, 159, *auch* B. Or. I, 57.

4) Semisch S. 7 schliesst das Gegentheil mit Unrecht aus Assem. II, 158; denn wenn dieser unter den Schriftstellern, welche Dionysius citirt habe, unter anderem *Ammonii et Tatiani Diatessaron* anführt, so kann sich das erstlich auf die Mittheilung über Ephräm's Commentar beziehen, und es scheint zweitens nur eine einzige bald so bald so benannte Harmonie gemeint zu sein. Beides wird ziemlich gewiss durch eine Stelle II, 159.

pianus; sonst würde er dasselbe nicht lediglich dadurch charakterisiren, dass es von Eusebius erwähnt sei, und würde nicht verfehlen, dem vergeblichen Suchen des Elias nach diesem Buch seine Kenntnis desselben gegenüberzustellen. Wenn er bemerkt, dass Elias seine Arbeit nach dem Muster des Ammonius angelegt habe, so ist damit nur gesagt, dass Elias nach der von Eusebius in jenem Prolog gegebenen Beschreibung der ammonianischen Harmonie einen ähnlichen Versuch gemacht habe. Dass aber Elias nur auf die Beschreibung des Eusebius angewiesen war, ist unmittelbar ausgesprochen. Zur Zeit dieses Elias [1]) wie zu derjenigen des Dionysius hatten also gelehrte Syrer von Ammonius nur aus dem Brief des Eusebius an Carpianus, welcher in jetzt vorhandenen Peschittahss. seit dem 7. Jahrhundert sich findet [2]), eine dunkle Kunde. Eine Rolle in der syrischen Kirchenliteratur hat nur die an erster Stelle charakterisirte Harmonie gespielt. Dass Dionysius sie selbst in Händen gehabt habe, lässt sich freilich nicht streng beweisen, da er sowohl die Anfangsworte des Diatessaron als das Verhältnis desselben zu den kanonischen Evangelien aus Ephräm's Commentar kennen mochte, den er eben deshalb, weil er seine Quelle war, citirt haben könnte. Aber wahrscheinlicher ist es, dass Dionysius, welcher beträchtliche Kenntnis der älteren syrischen und griechischen Kirchenliteratur zeigt, die alte Harmonie noch selbst gesehn hat, da selbst der zwei Jahrhunderte jüngere Ebedjesu sie noch so charakterisirt hat, dass man ihm kaum eigene Kenntnis des Diatessaron absprechen kann. In der Vorrede zu seinem Nomokanon beschreibt dieser das pietätsvolle Verfahren Tatian's bei Anfertigung des Diatessaron aus den vier Evangelien als das Musterbild, welchem er in der Zusammen-

---

1) Assem. Bibl. Or. erwähnt ihn meines Wissens sonst nicht. Wright catal. p. 830 sq. berichtet über eine Schrift desselben, worin unter Anderen Severus von Antiochien citirt wird. Elias schrieb also frühstens im 6. Jahrhundert. Sein Wohnort ist doch wohl das Salamia, welches auch Salaminias genannt wird (Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 654 Note w). — Die durch Elias von Salamia verbesserten Canones, und was davon untrennbar ist, Sectionen des Eusebius werden eben diejenigen sein, welche von da an in den syrischen Bibeln üblich waren. Ueber deren Verschiedenheit von der griechischen Tradition s. Burgon l. l. p. 306—310.

2) Wright Catal. p. 55. 1198. Adler p. 52. 55. 59.

stellung der bisher zerstreuten Canones patrum nacheifern wolle [1]). Seiner Hochachtung gegen dieses Diatessaron, oder vielmehr gegen die Tradition von seiner ehemaligen kirchlichen Geltung gibt Ebedjesu auch in seinem Schriftstellerkatalog noch sehr deutlichen Ausdruck, indem er es gleich hinter den paulinischen Briefen und vor den Schriften der Apostelschüler Dionysius Areop. und Clemens Rom. und den neutestamentlichen Apokryphen anführt [2]). Aber eben hier begeht er einen Fehler, mit dem er nicht allein steht, indem er schreibt: *Und das Evangelium, welches sammelte ein alexandrinischer Mann Ammonius, welcher* (auch) *Tatianus* (heisst), *und nannte es Diatessaron.* Undeutlicher spricht sich dieselbe Confusion aus in einer Glosse des Bar-Bahlul, welche jedoch nicht dem ursprünglichen Text dieses Lexicons angehört. In der, soweit bekannt, ältesten in Europa vorhandenen Hs. findet sich nur Folgendes: *Diatessaron,*

---

1) Mai, Script. vet. nova coll. X, 191. Die lateinische Uebersetzung bei Mai p. 23 lautet: *Praefatio Ebed Jesu: Tatianus quidam philosophus cum Evangelistarum loquentium sensum suo intellectu cepisset, et scopum scriptionis illorum divinae in mente sua fixisset, unum ex quatuor illis admirabile collegit evangelium, quod et diatessaron nominavit, in quo cum cautissime seriem rectam eorum, quae a salvatore dicta ac gesta fuere, servasset, ne unam quidem dictionem e suo addidit. Similiter et mihi vilissimo servorum Dei visum est* etc. Hierauf fussend erklärte Credner Gesch. des Kanons S. 21 es für „durchaus unmöglich, dass sich die Schilderung bei Theodoret und bei Ebedjesu auf eine und dieselbe Schrift beziehen". Aber es besteht ja schlechterdings kein anderer Unterschied zwischen beiden Relationen als ein Unterschied der Beurtheilung. Dass Tatian den Worten der Evangelisten eigene Worte beigemischt habe, was Ebedjesu verneint, behauptet Theodoret nicht, und dass er manches weggelassen habe, wie Theodoret behauptet, leugnet Ebedjesu nicht.

2) Assem. B. Or. III, 1, 12. Es ist zu beachten, dass dasselbe *und*, welches die einzelnen Bücher beider Testamente unter einander verbindet, auch über die obengenannten Schriften c. III—V ausgedehnt wird. Erst das c. VI über Africanus steht selbständig da. Dadurch sind jene Schriften und in erster Stelle Tatian's Diatessaron als Anhänge des N. T.'s und als mehr oder weniger heilige Schriften charakterisirt.

3) Herrn Prof. G. Hoffmann, auf den sich schon Lightfoot (Contemp. Rev. 1877, May, p. 1139) berufen konnte, verdanke ich auch hierüber nochmalige genauere Auskunft. Obiger Text ist aus einem Ms. Socin I, datirt v. J. 1214 p. Chr. übersetzt. Ebenso, abgesehn von einer gleichgültigen kleinen Variante im arabischen Theil der Glosse das jüngere Ms. Socin II vom J. 1797 p. Chr.

das heisst collectives[1]) *Evangelium aus den vier Evangelisten*, daneben arabisch: *Evangelium gesammelt aus den vier Jüngern.* Dazu fügen die von Payne Smith benutzten zwei Hss. (Thes. 870) hinzu: *Und dies ist in Alexandrien verfasst, welches geschrieben hat Titianos der Bischof.* Es werden also in dieser jungen Glosse Attribute des Ammonius auf Tatian übertragen, während Ebedjesu beide Namen derselben Person zuschreibt. Es bedarf zur Erklärung dieser Verwechselung nur der Erinnerung an die beiden Thatsachen, dass man einerseits eine syrische Evangelienharmonie besass oder durch ältere Beschreibungen kannte, welche den Namen Diatessaron trug und von der Tradition dem Tatian zugeschrieben wurde, und dass man andrerseits aus dem Prolog des Eusebius wusste, ein gewisser Alexandriner Ammonius habe ein harmonistisches Werk mit dem Titel Diatessaron verfasst. Wer so, wie es Elias von Salamia that, die Beschreibung des Eusebius genauer in's Auge fasste, konnte freilich nicht daran denken, dass sie auf das alte syrische Diatessaron passe, sah sich aber auch ausser Stande, einen syrischen Ammonius aufzutreiben. Um so verzeihlicher war es, dass solche, denen der besondere Anlass fehlte, welcher den Elias zu aufmerksamerer Lesung des eusebianischen Prologs, zu Nachforschungen nach dem Werk des Ammonius, und dann zu selbständiger Arbeit trieb, in den Irrthum geriethen, das von Eusebius kurz beschriebene Diatessaron des Ammonius sei ihr altes syrisches Diatessaron, und Ammonius sei ein zweiter Name des Tatianus. Selbst dieser Irrthum aber beweist, dass die Syrer nur ein Buch mit dem Titel Diatessaron wirklich kannten. Unverzeihlich aber war die Art, in welcher Gregorius Barhebräus († 1286) in der Einleitung zu seinen Scholien über Matthäus die Angabe des Dionysius Bar-Salibi reproducierte[2]): *Eusebius aber von Caesarea, als er die Verderbnisse*[3]) *sah, welche der Alexandriner Ammo-*

---

1) מכנשׁנא so Mss. Socin I. II, Marsh. CXCVIII; מכנשא Hunt. CLVII.

2) Assem. B. Or. I, 57 sq. *praefatione in Matthaeum.* Es ist wohl eine allgemeine Einleitung zu den Evangelien gemeint, leider in Greg. Abulfarag in Matth. scholia ed. Spanuth nicht mitabgedruckt.

3) שוחטא heisst nicht *Verstösse* (Credner, Beiträge I, 448). Cast.-Mich. bemerkt zu שחט *dicitur de moribus, maribus et virginibus.* Der Begriff setzt das Vorhandensein des Objects voraus. Also hat Ammonius nicht bei Anfertigung des Diatessaron Fehler gemacht, sondern das ihm vorliegende Diatessaron corrumpirt, interpolirt oder sonst irgendwie ruinirt.

nius gemacht hatte in dem Evangelium, welches [*das*] *Diatessaron* [*ist*] [1]), *demjenigen der Gemischten, dessen Anfang ist: „Im Anfang war das Wort“ — und Mar Ephräm hat es ausgelegt — hat er die vier Evangelien in der Vollständigkeit des Körpers bewahrt, aber die Uebereinstimmung der Worte durch Kanones in Roth angezeigt.* Dass Barhebraeus, welcher auch sonst die Catene des Dionysius ausgebeutet hat [2]), mit einigen ungenauen Reminiscenzen aus Euseb's Brief an Carpianus Solches verbindet, was er flüchtig bei Dionysius gelesen hatte, beweist die auffällige Uebereinstimmung der Sachen und des Wortlauts [3]). Die Erwähnung der Anfangsworte des Diatessaron, des Commentars Ephräm's und des zweiten Namens für „Diatessaron“: „(Evangelium) *der Gemischten*“ ist doch mehr, als zwei Schriftsteller in so wenigen Zeilen unabhängig von einander schreiben können. Ob Barhebraeus sonst der Gelehrtere oder, wie Credner (Beitr. 445) sagt, „der Genauere“ ist, kann völlig auf sich beruhen. Als der Jüngere ist er der Abhängige. Aber es ist auch klar, dass Barhebraeus den Dionysius ebenso liederlich gelesen hat, als den Eusebius. Er hat zwar nicht, wie man gemeiniglich angibt, den Ammonius für den Verfasser des von Ephräm commentirten Diatessaron gehalten, sondern gibt dem Ammonius Schuld, dieses Diatessaron durch ungeschicktes Verfahren mishandelt zu haben. Dass Ammonius vielmehr der Verfasser eines anderen Diatessaron sei, als desjenigen, welches Ephräm commentirt hatte, hätte Barhebraeus an sich ebensogut wie wir aus Dionysius herauslesen können und müssen; aber weil er nur von e i n e m berühmten Diatessaron weiss, verwirrt sich ihm der einfache Sinn seiner Vorlage. Auf dies eine Diatessaron musste sich nun nach der Vorstellung des Barhebraeus die Thätigkeit des Ammonius bezogen haben; da er aber nicht der Verfasser desselben sein kann, so muss er in ähnlicher

1) S. oben S. 98 Anm. 2. Assemani übersetzt *Diatessaron nuncupatum.*

2) Cf. z. B Scholia in Matth. ed. Spanuth p. 3, 5. 9 mit Assem. Bibl. Or. II, 160. 161.

3) So urtheilt namentlich Lightfoot a. a. O. p. 1139 N. 1; aber er legt ein übermässiges Gewicht auf das sogleich zu besprechende Aequivalent des Namens Diatessaron: „der Gemischten“, und er dehnt das Urtheil ohne Wahrscheinlichkeit auf alle Syrer nach der Zeit des Dionysius Bar-Salibi, insbesondre auf Ebedjesu aus.

Weise, wie Eusebius im Verhältnis zu den kanonischen Evangelien, Diaskeuast des einen Diatessaron gewesen sein. Dass er seine Sache schlecht gemacht, konnte Barhebraeus einigermassen aus Euseb's Brief erschliessen; und indem er dessen Andeutungen ein wenig übertrieb, blieb das altehrwürdige Diatessaron selbst, welches ein Ephräm der Auslegung gewürdigt und nur der ungeschickte Alexandriner verunstaltet hatte, von allem Tadel frei. Dass Eusebius sich anderwärts über Tatian's Diatessaron ziemlich geringschätzig ausgesprochen hatte, wird dem Barhebraeus nicht unbekannt gewesen sein. Auch dies war nun erklärlich, wenn Eusebius das Diatessaron in einer durch Ammonius interpolirten oder doch arg verunzierten Gestalt gesehn hatte.

Wichtiger als die immerhin disputable Deutung der Misverständnisse des Barhebraeus ist ein richtiges Verständnis der auch von ihm wiederholten Deutung des griechischen Titels „Diatessaron“ durch einen syrischen. Schon der Umstand, dass dieselbe, wenn auch vielleicht in verstümmelter Form in der Glosse Bar-Ali's wiederkehrt, welche ihrem sonstigen Inhalt nach auf einer von Dionysius unabhängigen Tradition beruht (s. oben S. 98), zeigt, dass es sich um einen traditionellen zweiten Namen des Diatessaron handelt. Die Worte des Dionysius (oben S. 99) הנו דמחֿלטא, welche Assemani nicht der Uebersetzung werth gehalten, sind nicht zu übersetzen *i. e. miscellanea* [1]), sondern *i. e. mixtorum*. Es ist ein von dem vorangehenden *evangelion* abhängiger Genitiv; und es ergänzt sich zu *mixtorum* selbstverständlich *evangeliorum* oder *evangelistarum*. Ebenso verhält sich's mit dem הו דמחֿלטא des Barhebraeus. *Evangelium der Gemischten* will keine eigentliche Uebersetzung von διὰ τεσσάρων sein. Die Syrer, die so manches Compositum von τέσσαρες in Gebrauch hatten [2]), werden doch wohl gewusst haben, dass die Vierzahl in diesem Wort stecke, sogut wie bei uns auch der Ungebildete weiss, dass zum Quartett Vier gehören. Es ist vielmehr ein zweiter und ganz passender Name für eine Evangelienharmonie, welche durch Mischung und zwar oft sehr kunstvolle Mischung der Worte der vier Evangelisten

1) Semisch p. 6; Lightfoot l. l. 1138.

2) Payne Smith, Thes. 1457 sq. z. B. τετραευαγγέλιον d. h. Codex der vier Evangelien (Wright, Catal. p. 48. 55. 61).

entstanden ist und ein einheitliches Evangelium darstellt. „Evangelium der Gemischten" kann aber nicht etwa einen Gegensatz bilden sollen zu *Peschitta*, der *einfachen*. Denn abgesehn von dem sehr zweifelhaften Alter dieser Benennung der alten Bibelübersetzung ist Peschitta nicht Name einer Gestalt des Evangeliums, sondern der syrischen Bibel überhaupt; und deren Eigenthümlichkeit im Gegensatz zu anderen Recensionen besteht doch nicht darin, dass sie die biblischen Texte unvermischt, andere Recensionen aber sie vermischt darbieten. Es kann sich nur um den Gegensatz zweier Species im Genus *Evangelium* handeln. Das Gegentheil von *vermischt* ist *getrennt*, *gesondert* [1]). Nun gibt es aber wirklich ein אונגליון דמפרשא, welches im Gegensatz zu einer anderen Evangelienrecension so genannt wird. In einem seiner Canones für Priester und Ordensleute verfügt Bischof Rabbula von Edessa (412—435 Chr.): *Es sollen die Presbyter und Diakonen Sorge tragen, dass in allen Kirchen ein Evangelium der Getrennten* (אונגליון דמפרשא) *vorhanden sei und gelesen werde* [2]). Eine Glosse des Bar-Bahlul lautet [3]): *Bar-Abba d. i. Jesus hiess dieser Bar-Abba. So aber steht geschrieben im „Evangelium der Getrennten"; und das geht auch daraus hervor, dass Pilatus sagt: „Und dem Jesus, welcher Christus heisst, was soll ich dem thun"? Folglich hiess Bar-Abba Jesus; aber der Evangelist wollte seinen Namen nicht schreiben, damit er nicht in der Schrift des Namens unsers Herrn gewürdigt werde.* Ferner ist aus einem Evangeliencodex, welchen Johannes von Mardin († 1165) hatte anfertigen lassen, eine

---

1) Alles etwaige Verdienst der folgenden Erörterung gebührt Herrn Prof. Hoffmann, wogegen alle etwa mit untergelaufenen Fehler auf meine Rechnung kommen.

2) Ephr. aliorum op. sel. ed. Overbeck p. 220, 3 sq. Nöldeke, Syr. Grammatik S. 214 übersetzt die fraglichen Worte ohne Frage richtig und den gemeinten Gegensatz andeutend *ein die Evangelien nicht verschmelzendes Evangelienbuch*. Falsch Bickell, Ausgew. Schriften syr. Kirchenv. S. 274 *eine Handschrift der evangelischen Perikopen*. Schon Ewald, Bibl. Jahrbb. IX (1857 u. 1858) S. 75 streifte das richtige Verständnis bei Gelegenheit einer Besprechung der Ueberschrift des Syrus Curetonianus, indem er vorschlug *Evangelium der Verschiedenen* oder *der Abweichenden* zu übersetzen im Gegensatz zur Peschitta.

3) Payne Smith, Thes. 579. Der cod. Hunt. 157 hat das in dem Marsh. 198 fehlende Ribbui über דמפרשא.

i. J. 1496 in denselben eingetragene Verkaufsurkunde aufbewahrt, worin eben dieser Codex ארנגליון דמפרשא genannt wird (Assem. B. Or. II, 230). Mag sich's nun mit dem einzelnen Citat aus einem solchen Evangelium bei Bar-Bahlul verhalten, wie es will, soviel dürfte unbestritten bleiben, dass der logisch erforderliche Gegensatz zum „Evangelium der Gemischten" in diesem „Evangelium der Getrennten" gefunden ist, und damit zugleich die richtige Erklärung des Titels des Syrus Curetonianus: ארנגליון דמפרשא מתי. Der Vorschlag Bernstein's, nach Assemani (II, 230) darunter *Evangelium per anni circulum dispositum*, also ein in Perikopen, Paraschen getheiltes Evangelium zu verstehn, wurde schon von Cureton (Pref. p. VI) durch die Bemerkung erledigt, dass sein Codex nur spärliche Lectionsangaben von sehr junger Hand enthalte. Indem Cureton den Ausfall eines ד vor מתי, vor welchem ein kleines Loch im Pergament ist[1]), annahm, übersetzte er *The distinct Gospel of St. Matthew* und fand darin irgend welche besondere Bewandtnis angedeutet, welche es mit diesem Evangelium im Unterschied von den übrigen haben sollte. Mehr Anklang fand die Erklärung, welche Gildemeister und Hermansen[2]) unabhängig von einander aufstellten, wonach מפרשא voraufgeschickte Apposition zu מתי sein und diesen Apostel als den „Ausgesonderten" im Sinn von Rom. 1, 1 bezeichnen sollte. Aber für die Möglichkeit solcher Benennung hat Gildemeister's Gelehrsamkeit doch nur das beizubringen gewusst, dass Matthäus in arabischen Prologen „der Erwählte" heisst. Und eine Erklärung von ארנגליון דמפרשא kann nicht richtig sein, die nur auf einen einzigen der Fälle passen würde, in welchen diese Verbindung vorkommt.

---

1) Das Loch ist nach dem Facsimile bei Land, Anecd. I, Tafel B (cf. Wright Catal. p. 74 Note; Gildemeister, de evang. arab. e simplici syr. translatis p. III) erst nach Vollendung der Schrift entstanden. Ein Stück des א ist zerstört und ausserdem nur etwa noch für einen Punct Raum vorhanden.

2) Gildemeister in Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. XIII (1859) S. 472—475. Hermansen, Disputatio de codice evv. syriaco a Curetono typis descripto. Havniae 1859 p. 30. Gebilligt wurde diese Auffassung unter Anderen von Rödiger, Monatsber. der Berl. Akad. aus d. J. 1872 (1873) S. 558, wie es scheint auch von Wright, Catal. p. 74. Gildemeister de evang. arab. p. 10—13 vertheidigt die sprachliche Möglichkeit seiner Fassung gegen Ewald.



Lag „das Evangelium", wie sich bei Ephräm gezeigt hat, in gewissen Gegenden eine Zeit lang in einer zwiefachen kirchlich anerkannten Form vor, in derjenigen des Diatessaron und in derjenigen der vier kanonischen Evangelien, so lag es sehr nahe, diese zwei Gestalten „des Evangeliums" durch zwei zu einander gegensätzliche Namen zu bezeichnen. Ist nun mehrseitig überliefert, dass man das Diatessaron „das Evangelium der gemischten" (Evangelien oder Evangelisten) nannte, so folgt auch, dass der mehrfach vorkommende Ausdruck „Evangelium der Getrennten" die abgesondert von einander geschriebenen vier Evangelien im Gegensatz zur Harmonie bezeichnet. Diese Erklärung wird auch darum als die richtige gelten müssen, weil sie auf alle nachgewiesenen Fälle zu passen scheint[1]), auch auf die Ueberschrift des Syrus Curetonianus. Dass dort das Ribbui fehlt, hat nichts auf sich. Wir setzen es zu und fassen אונגליון דמפרׄשא als Ueberschrift nicht des Matthäusevangeliums, sondern des ganzen *εὐαγγέλιον τετράμορφον*[2]). Daher wird dieser Ausdruck auch nicht wiederholt in den fortlaufenden auf die einzelnen Evangelien bezüglichen Columnentiteln oder am Schluss des Marcusevangeliums[3]). Der Name מתי, vielleicht durch einen Punct vom vorigen getrennt, ist allerdings eine etwas kurze Benennung des ersten Haupttheils des „Evangeliums der Getrennten". Ein vollständigerer Ausdruck, wie er dann in den Columnentiteln gebraucht wird: אונגליון דמתי[4]) wäre hinter אונגליון דמפרׄשא unnöthig umständlich gewesen. Dieselbe Bedeutung hat dann aber der fragliche Ausdruck auch an der Stelle bei Assem. B. Or. II, 230. Es handelt sich um eine Abschrift

---

1) Die von Gildemeister Ztschr. XIII S. 473 aus zwei mir nicht zugänglichen Katalogen (Assemani, Cat. Bibl. Vat. II, 196; Rosen, Catal. codd. syr. p. 38. 42. 48) angeführten Stellen sind formell zu verschieden, um hier in Betracht kommen zu können. Es heisst da zweimal „Evangelium der ausgewählten Lectionen", einmal „Evangelium, welches ausgewählt ist aus den vier Evangelisten", einmal „Ausgewähltes Evangelium des ganzen Jahres". Wieder anders scheint es sich zu verhalten, wenn der Psalter betitelt worden ist תשבחתא דדויד דמפרׄשא Wright Cat. p. 116 s. d. dortige Anm.

2) Cf. Ewald, Bibl. Jahrbb. IX S. 75.

3) Nur von diesem ist die Unterschrift erhalten.

4) Daneben auch blosses דמתי s. Wright Catal. p. 74 a.

nicht des Diatessaron, sondern der vier Evangelien[1]). Die Glosse des Bar-Bahlul bereitet dadurch Schwierigkeit, dass für Mt. 27, 16 der Text des Syrus Cur. fehlt und uns die Mittel fehlen zu entscheiden, ob im Diatessaron (§ 93 N. 4) wie in einigen griech. Minuskeln, manchen Hss. zur Zeit des Origenes, im Evangel. Hieros. *Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν* statt *τὸν λεγόμενον Βαραββᾶν* stand[2]). Aber nichts hindert anzunehmen, dass der Name Jesus an dieser Stelle in T fehlte, in Sc dagegen stand. In P und Heracl. fehlt der Zusatz; wenn aber bei späteren Syrern die Angabe, dass dieser Barabba Jesus geheissen, mehrfach vorkommt[3]), so wird doch wohl noch in anderen syrischen Evangelientexten ausser dem Evangel. Hierosol. der Zusatz gestanden haben, so dass Bar-Bahlul, oder wer sonst der Urheber dieser Glosse ist, sehr wohl diesen Zusatz als gewöhnlichen Text des Matthäus gekannt haben kann. Die Notiz kann ferner aus einem sehr viel älteren Buch ausgeschrieben sein, und das muss für das Wahrscheinliche gelten; denn wenn die Glosse dem Text des „Evangeliums der Getrennten“, worin *Ἰησοῦν* stand, gegenüberstellt, dass der Evangelist selbst diesen Namen verschwiegen habe, so hat er wenigstens in diesem einzelnen Fall den Text des „Evangeliums der Gemischten“ als den zuverlässigeren bevorzugt. Das ist aber im 10. Jahrhundert nicht wohl denkbar. Auf ein höheres Alter der Notiz führt auch dies, dass der Glossator, die Richtigkeit unsrer Erklärung des Ausdrucks „Ev. der Getrennten“ vorausgesetzt, einen von dem officiellen Text der P wie von der Heracl. abweichenden Text ohne weiteres als den Text des Evangeliums anführt, wie er ausserhalb

---

1) Es soll eine der Kopien sein, auf welche sich die Angabe bezieht B. Or. II, 225: וכתב ארבעא אונגליונא בדהבא וסאמא. Ich weiss nicht, ob dieser befremdliche Ausdruck *quatuor parva evangelia*, für welchen auch P. Smith nur dies Beispiel hat, einen Gegensatz bilden soll zum Diatessaron, welches zwar im Vergleich zu der Sammlung der vier Evangelien kurz, aber im Vergleich zu den einzelnen Evangelien das grosse, Alles umfassende Evangelium war. Dass die Mönche von St. Gallen ein Evangeliarium (cod. St. Gallensis 53, Scherrer, Verzeichnis der Hss. der Stiftsbibl. St. Gallen S. 23) *evangelium longum* nannten, ist wohl kein Beleg für diese Vermuthung.

2) S. Tischendorf z. St. Adler p. 148.

3) Greg. Barhebr. scholia in Matth. ed. Spanuth p. 63, 14; Salomon von Bassora bei Adler p. 173.

des Diatessaron lautet. Dies führt uns ebenso wie die Ueberschrift des Syrus Cur. in eine Zeit und Gegend, wo neben dem *τετραευαγγέλιον* noch das Diatessaron in Gebrauch und von Bedeutung war, ersteres aber nicht in der Recension der Peschitta gelesen und abgeschrieben wurde. Der einmal aus dem Gegensatz zum Diatessaron entstandene und lange Zeit bedeutungsvolle Name „Evangelium der Getrennten“ mag sich bis in Zeiten fortgeschleppt haben, für welche er zwecklos geworden war. Er mag aus alten Hss. von späteren Schreibern abgeschrieben worden sein, welche den Sinn nicht mehr verstanden. Es mag der andere Gebrauch des Wortes מפרש, welcher in dem Ausdruck „ausgewählte Lectionen“ oder „Perikopen“ vorliegt (oben S. 107 Anm. 1), verwirrend eingewirkt haben, so dass man jedes für den liturgischen Gebrauch eingerichtete Evangelienbuch so nannte. Den Uebergang zu diesem Misverständnis würde die Thatsache bilden, dass in der Zeit nach Ephräm und vor Theodoret *das Evangelium der Gemischten* überall aus dem gottesdienstlichen Gebrauch beseitigt und *das Evangelium der Getrennten* das allein berechtigte Evangelienbuch für die kirchliche Vorlesung geworden war. Aber solch' ein Misverständnis darf man nicht bei dem Schreiber des Syrus Cur. annehmen. Dies ist keine für den liturgischen Gebrauch eingerichtete Evangelienhs., und sie ist ziemlich um dieselbe Zeit geschrieben, wo in der Diöcese von Cyrrhus *das Evangelium der Gemischten* noch in hunderten von Exemplaren im Gottesdienst gebraucht wurde, um nun erst durch *das Evangelium der Getrennten* ersetzt zu werden. Noch sicherer ist, dass der Kanon des Rabbula, welcher 40 Jahre nach Ephräm's Tod Bischof von Edessa wurde, aus diesem Gegensatz zu verstehen ist. Dass es überhaupt ein Evangelienbuch in jeder Kirche geben müsse, war so selbstverständlich, dass es nicht Gegenstand einer kirchlichen Anordnung sein konnte. Aber guten Sinn hatte es, besonders einzuschärfen, dass überall Exemplare des *Evangeliums der Getrennten* und keines anderen bei der kirchlichen Lection zur Anwendung kommen sollten. Es muss also damals im Sprengel von Edessa noch Gemeinden gegeben

---

1) Um die Mitte des 5. Jahrhunderts nach Cureton, Pref. p. IV, in der zweiten Hälfte desselben nach Wright, Cat. p. 73.

haben, von denen sich das nicht von selbst verstand, bei denen das Diatessaron noch vorhanden war und, sei es aus Anhänglichkeit an den alten Brauch, sei es aus Mangel an Exemplaren neuer Observanz, im Gottesdienst gebraucht wurde. Wie vollkommen dies zu dem durch Ephräm bezeugten Thatbestand und zu der historischen Mittheilung des Theodoret passt, bedarf keiner Ausführung.

Im dritten Jahrhundert war das Diatessaron in Edessa einziges Evangelium; es behauptete sich in dem östlich davon gelegenen Kirchengebiet, wahrscheinlich also auch in Edessa, bis gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts in seiner Alleinherrschaft. Um 364—373 finden wir daneben die Peschitta der vier Evangelien von Ephräm bereits wohlgekannt und beinah bevorzugt. Ob sie in Edessa damals schon im Gottesdienst gebraucht wurde, wissen wir nicht. Um 412—435 war das Diatessaron als kirchliches Evangelienbuch in Edessa verpönt, und auf allgemeine Einführung der getrennten Evangelien wurde von oben her gedrungen. Um 450 verschwanden, wie es scheint, als die letzten Nachzügler jene mehr als 200 Exemplare des Diatessaron aus den Kirchen auch der abgelegenen Dörfer der Cyrrhestica. Die beiden grossen Parteien, in welche eben damals die syrische Kirche auseinanderfiel, um fortan gespalten zu bleiben, waren einig in demjenigen Katholicismus, welcher sich in dem Jahrhundert zwischen dem Concil von Nicäa und dem Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten ausgebildet hatte. Von den Schwankungen, welchen während jenes Jahrhunderts der neutestamentliche Kanon unterlag, zeugt auch die Geschichte des N. Testaments in der gespaltenen syrischen Kirche der folgenden Jahrhunderte. Aber diejenigen Bestandtheile des Kanons, welche während jener Periode in der katholischen Kirche des byzantinischen Reiches unbeanstandet geblieben waren, bildeten von da an den Kanon der entgegengesetzten Parteien der syrischen Kirche. Vor ihrer Spaltung hat sie diesen Kanon angenommen anstatt eines älteren, und hat in dieser wie in anderer Hinsicht in der Zeit von 350—450 ihre provincielle Eigenthümlichkeit der Einheit der katholischen Kirche geopfert. Der Antiochener Theodoret und Rabbula, der Verfolger der antiochenischen Theologie, wirkten in dieser Hinsicht einträchtig zusammen. Sie setzten aber nur fort und vollendeten an ihrem Theil, was während der Jahrzehnte vor Ausbruch des Streits

sich angebahnt hatte. Das Diatessaron verschwand aus dem Gottesdienst, aber vertilgt und vergessen war es damit noch nicht. Es erhielt sich auch das Gedächtnis an den Mann, welcher einem grossen Theil der syrischen Kirche zuerst das Evangelium geschenkt hatte. Ob diese Tradition wahr ist, kann erst untersucht werden, nachdem das Diatessaron, so gut es eben geht, wiederhergestellt ist. Das versuche ich im folgenden Abschnitt.

II. Der Text.

Der Versuch, aus den im vorigen Abschnitt nachgewiesenen Quellen den Text des Diatessaron soweit als möglich wiederherzustellen, hat einen Anspruch auf besonders nachsichtige Beurtheilung der Kundigen. Die Grundlage bildet Ephräm's Commentar über das Diatessaron. Aber sie ist nicht überall gleich sicher, da Ephräm auch mit der Peschitta der vier Evangelien wohl vertraut ist. Daher besteht in Bezug auf die ausserhalb des Zusammenhangs der jedesmal vorliegenden Perikope vorkommenden evangelischen Citate in diesem Commentar nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit für ihre Zugehörigkeit zum Diatessaron. Ich habe sie überall, wo ihre Aufnahme in den Text gerechtfertigt schien, in [ ] gesetzt. Ebenso die aus der zweiten Quelle, den Abhandlungen des Aphraates, geschöpften Citate. Diese habe ich, um Irrungen zu vermeiden, lieber in deutscher, als in lateinischer Uebersetzung aufgenommen. Ausserdem lasse ich cursiv drucken, was bei Ephräm oder Aphraates nicht als wörtliches Citat, sondern in freier Reproduction oder blosser Anspielung vorliegt. Meine Zuthaten (Stellennachweise u. drgl.) stehen in ( ). In Vergleichung griechischer und lateinischer Evangelientexte habe ich mir Beschränkung auferlegt; den Syrus Curetonianus und die Peschitta verglich ich durchgehends, manchmal auch die Philoxen. = Heracleensis. An den wichtigeren Stellen habe ich den cod. Sin. (א) nach der kleinen Quartausgabe Tischendorf's von 1863, den Vatic. (B) nach der gleichförmigen von 1867, den Contabrigiensis nach Scrivener 1864, die Italahss. nach Sabatier und Bianchini verglichen. Die Kirchenväter habe ich nie citirt, ohne sie selbst nachzuschlagen, im übrigen aber an Tischendorf's Editio VIII mich gehalten.

Die zum Theil schon im vorigen Abschnitt gebrauchten Abkürzungen sind folgende:

A = The homilies of Aphraates ed. Wright. 1864.

A² = Jacobi Nisibeni sermones ed. Antonellus. 1756.

E = Evangelii conc. expositio facta a S. Ephraemo ed. Mösinger. 1876.

Ephr. I—III = Ephraemi opera, syriace et latine, tom. I —III. Romae 1737—1743.

Hl = die durch Thomas von Heraklea revidirte Philoxeniana nach der Ausgabe von White. 1778.

P = Peschitta nach der Ausgabe von S. Lee. 1816.

Sc = Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syriac ed. Cureton. 1858.

Zuweilen wurde gebraucht: > = *omisit*, + = *addidit*.

[Diatessaron d. h. Evangelium der Gemischten.]

§ 1. Jo. 1, 1—5. E 3—6[1]).

(1) In principio[2]) erat verbum[3]), et hoc[4]) verbum erat apud deum, et deus erat verbum. (2) Hoc erat in principio apud deum. (3) Omnia per ipsum[5]) facta sunt, et sine ipso factum est nihil[6]). Quodcunque factum est, (4) per ipsum[7]) vita erat[8]), et vita erat lux hominum. (5) Et haec[9]) lux in tenebris lucebat[10]), et tenebrae eam non vicerunt[11]).

1) Die gelegentlich angeführten Sätze aus Jo 1, 11 (E 5). 14 (E 6: *in alio loco*). 17 (E 7). 18 (E 3) sind nicht Stücke der hier ausgelegten Perikope, sondern gehören zu § 6. — 2) *In principio* nach cod. 2, Mösingers B, welcher nur in einem der 7 Fälle wörtlicher Anführung dieser Worte aus v. 1 resp. v. 2 *a principio* schreibt, was Mös. nach cod. 1 überall in den Text nahm. Die Ursprünglichkeit von *in* ergibt sich schon daraus, dass cod. 1 auch sonst den in 2 erhaltenen ursprünglichen Wortlaut in eine den Armeniern geläufigere Form gebracht hat (z. B. E 18 Note 4 cod. 2 *Nisan*, 1 *Arek*); das ist aber *a principio;* denn wie mir Pater L. Alishan am 13. Febr. 1881 schreibt, hat der armen. Bibeltext Jo. 1, 1 in ausnahmslos allen Hss. *a principio* (*i sgghbanê*). Jeder Zweifel wird durch A 13, 10; 167, 7 ausgeschlossen, wo ברשית steht. Diese von Jakob Edess. verworfene Schreibweise (Wiseman, horae syr. 239) findet sich auch in Sc; Ephr. bei Moes. monum. syr. II, 36 Z. 7 v. u.; 37, 1; aus Gen. 1, 1 in Ephr. Overb. 75, 20. 21; dagegen ברישית P Ephr. III, 62a, ברישא Hl. Abgesehn von der später herrschenden Orthographie bezeugt Dion. Bar-Salibi (Assem. B. Or. II, 159) denselben Text, wie A, für das von E commentirte Diatessaron. Wenn auch in der Auslegung E 3. 4 einige Male nach beiden Hss. *a principio* vorkommt, oder wenn A 12 in einer Erklärung von Sach. 3, 9 von Christus sagt: *weil er von*

Anfang beim Vater war, so hat das ebensowenig auf sich, als wenn Tert. adv. Prax. 16 einmal *a primordio* sagt, oder wenn Semisch p. 4. 6. 8 beharrlich *ab initio* übersetzt. — 3) *verbum* E A 13, 10 (מלתא = Sc P Hl). Wenn A 167, 7 קלא *Stimme* schreibt, und dies dann erst durch מלתא *Wort* deutet, so ist das eine durch den Ausgangspunct der dortigen Erörterung, nämlich Jo. 5, 25 veranlasste willkürliche Abweichung. A hat die Reflexionen über den Gegensatz von *verbum* = *Christus* und *vox* = *Johannes* noch nicht angestellt, welche seit Ephräm E p. 3. 38 sq. 49 auch bei den Syrern üblich wurden cf. Ign. et Polyc. ed. Zahn p. 339 u. 59. — 4) Das Fehlen von *et* E 5 ist wegen der Art der Anführung gleichgültig; *hoc verbum* = והו מלתא Sc P. — 5) Ob כלמדם בה mit Sc Ephr. I, 18e oder כל באידה mit P, lässt sich nicht entscheiden. — 6) Diese Satzabtheilung ist unzweideutig in E 5 Sc (*nichts. Was aber*), wahrscheinlich auch Ephr. I, 18e und Tatian (or. ad Gr. 19 p. 88 Otto), da beide das Citat nicht über οὐδὲ ἕν hinausführen. Dagegen zieht P wohl sicher das ὃ γέγονεν zum Vorigen. 7) *per ipsum* = בה Sc P, aber in Sc zu γέγονεν gezogen. — 8) *erat:* so P, deutlicher noch Hl; *est* oder *sunt* (אנון) Sc. — 9) *et haec* = והו Sc P cf. A 13, 11. — 10) *lucebat* = מנהר הוא Sc A 13, 12 u. 13; 130, 14; dagegen *lucet* מנהר P Hl. — 11) *vicerunt*, so dreimal E 5. 6, auch in der Auslegung berücksichtigt (*quaenam tenebrae contra illam lucem hominum pugnaverint*), führt doch vielleicht auf keinen andern Text als אדרכה Sc P A 13, 12 u. 14 = αὐτὸ . . κατέλαβεν.

§ 2. Luc. 1, 5—79. E 6—20 [1]).

(5) Fuit [2]) in diebus Herodis regis Judaeae sacerdos quidam, et nomen Zacharias et uxor eius Elisabeth. (6) . . . immaculati erant in omni habitatione [3]) sua. . . . (10) hora *qua cultus divinus peragebatur* [4]) . . . (11) *in templum venit* angelus [5]). . Ad dextram altaris *annunciatus est Johannes* [6]) . . . (12) *pulcherrimo radiantis angeli splendore Zachariam perterritum et perturbatum esse* [7]). . . . (13) Exaudita est deprecatio tua ante deum [8]). . . (14) Et erit gaudium et exsultatio tibi. . . (15) . . Vinum et siceram non bibet [9]) . . . (17) . . . convertere corda patrum in filios. . . Praeparabit domino populum perfectum [10]). . (18) . . *Quomodo fiet istud?* [11]) . . (20—22) *Ut autem credere desiit, obmutuit etc. Eo quod haec visio in sanctuario ei contigit, populus certior factus est etc. Zacharias videns, suis nutibus omnes credere etc.* [12]). (24) Abscondit se Elisabeth . . quinque menses [13]). (26) Mense sexto [14]). . . [(28) Salus tecum, *ait,* benedicta in mulieribus [15]).] . . [(30) Du hast Gnade gefunden vor Gott [16])]. . . (32) Dabit ei dominus deus sedem David patris sui [17]). . . [(35) Spiritus veniet, et virtus excelsi obumbrabit, quia is, qui nascetur ex te, filius dei

vocabitur [18]).] (36) Et Elisabeth, soror tua, concepit in senectute sua, et hic mensis sextus est illi [19]). (37) *Et cum angelus eam docuisset, omnia deo esse facilia . . . tunc dixit Maria: si huic ita contigit,* (38) ecce sum ancilla domini, fiat mihi secundum verbum tuum [20]). (39. 40) *Et surgens abiit Maria ad Elisabeth* [21]). . . (41) *Exsultavit prae gaudio Joannes . . . in utero matris* [22]). . . (42) Benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui [23]). (43) Unde mihi hoc, quod venit mater domini mei ad me [24])? . . . (45) Beata sit, quae credit, quia fiet impletio omnium verborum, quae facta sunt ei a domino [25]). . . (46) Magnificat anima mea dominum *etc.* [26]). . . (48) Ex hoc beatam me dicent omnes generationes [27]). . . (56) Post tres autem menses in domum suam reversa est. . . (63) *Scripserunt digiti in tabula „Joannes“* [28]). . . (73) *Zacharias Abrahamum patrem quidem suum reputabat propter fidem.* . . (76) Et tu, puer, propheta altissimi vocaberis, et tu ibis ante faciem domini parare vias eius [29]) . . . (78 b) quo apparebit nobis sol oriens ex alto *illuminare tenebras nostras* [30]) . . . (79) qui sedebant in tenebris et in umbra mortis, dirigere pedes nostros in vias pacis [31]).

1) Die Auslegung setzt hier von Anfang an den ganzen Abschnitt voraus. Schon zu v. 15 f. wird v. 76. 77 herangezogen E 7, zu v. 20—22 schon E 12 v. 63; an v. 73 wird schon E 13 angespielt. Die Ordnung des Textes ist trotzdem die des Lucas; denn nach Auslegung von v. 26—56 geht E 20 zu v. 78 f. fort. Leider fehlt hier Sc. — 2) Eine Hs. von E hat *sed fuit;* bei der zweiten Anführung E 7 fehlt *fuit.* Die genealogischen Angaben scheint (?) T beseitigt zu haben. Auch in der Besprechung der Verwandtschaft Elisabeths mit Maria E 15 vermisst man eine Spur hiervon. — 3) So wörtlich E 7 in der einen u. E 14 in der andern Hs. s. aber Mösinger's Note 2 p. 7. — 4) E 8 cf. E 10: *hora orationis, in qua preces fiebant, visio ei obtigit.* — 5) E 8, ähnlich öfter. — 6) E 7 extr. — 7) Nachträglich E 14. — 8) Dreimal wörtlich E 8. 12. 14. Das in P fehlende *coram deo* bezeugt auch A 57, 9 (A² 60), vgl. dessen Anführung von Dan. 10, 12 A 57, 4. Sonst scheint die LA nicht vertreten zu sein. — 9) Dies u. v. 14 E 7. — 10) E 14, wo auch *eodem videlicet modo quo Elias* und *iam nunc diversis opinionibus non sunt divisi patres a filiis et filii a patribus.* Cf. noch E 37 *virtute et spiritu Eliae.* Auch in Ephr. II, 315 d wird v. 17 bis τέκνα citirt nach P, nur חילא statt רוח und „Kraft“ vor „Geist“ gestellt. — 11) Zweimal genau so E 8. 9 u. ähnlich E 13 (*quomodo potest ita fieri*) als Wort des Zacharias, also dies nach dem der Maria v. 34 geändert, vielleicht nur durch Gedächtnisfehler E's. — 12) Zerstreute Sätze aus E 9 10. — 13) Theils E 14, theils E 15. — 14) E 15 fügt hinzu: *nu-*

merat enim evangelista tempus, ex quo Elisabeth concepit. — 15) E 49 gelegentlich. Ganz ebenso A 180, 2: שלם לכי בריכת בנ̈שא. Dies *εὐλογημένη* (ohne *σύ*) *ἐν γυναιξί* ist überhaupt alte syrische Tradition (P; erst Hl hat *σύ*). Aber die Abkürzung, welche nur E und A haben, muss als Text von T gelten. — 16) Aus A 57, 11 als Wort Gabriels an Maria, abweichend von P (קדם statt לות). — 17) Das E 15 fehlende *patris sui* steht in der zweiten förmlichen Anführung E 16, wird also auch in T gestanden haben. Denn dass es hier *thronum*, dort *sedem* heisst, wo im Gr *θρόνον* steht, kann ja den Verdacht nicht begründen, dass E hier auf einmal einen anderen als den ihm vorliegenden Text befolge. Ephr. II, 142b wird v. 32b u. 33 buchstäblich nach P citirt. — 18) Zweimal unvollständig E 255 sq. Da erst das zweite Mal *excelsi* und nur das erste Mal *obumbrabit*, so können auch die Worte *ἐπὶ σέ* und *σοί* willkürlich von E ausgelassen sein; doch fehlt ersteres auch in P. Abgekürzt citirt Ephr. I, 352b *der heilige Geist wird dich überschatten* (כאגן für נגן P). — 19) v. 36a E 15, v. 36b E 18 ohne erkennbare Abweichung von P. — 20) v. 37 frei, v. 38 wörtlich (= P) E 15. — 21) E 17 zweimal in übrigens freier Nacherzählung. — 22) E 19 in zwei verschiedenen Sätzen. An den Text lehnt sich auch *ut infans ante dominum suum laetabundus exsiliret.* — 23) So E 19; *benedicta es tu in mulieribus* E 49. Für *ventris tui* (= Gr Hl) hat P *qui in ventre tuo* (est). — 24) E 17. Da auch P gegen Gr Hl kein *καί* zu Anfang hat, wird der Wegfall desselben bei E nicht zufällig sein. — 25) E 17 vollständig; E 18 *beata quae credidit.* Das *omnium* sonst bei den Syr. u. Gr. nicht bezeugt, cf. aber Corbei. (Sabatier I, 262): *perficientur omnia, quae dicta sunt tibi a domino.* — 26) E 18 als Wort Maria's. Das *etc.* gehört E an. — 27) E. 17 vollständiger als E 18, wo dann sofort v. 56 in freier Wiedergabe folgt. — 28) E. 12. Die Anspielung an v. 73 E 13; in Ephr. I, 438d wird Lc 1, 73—75 nach P citirt. — 29) E 7 hat in der ersten vollständigeren Anführung *vocaberis, ibis ante dominum,* gleich nachher aber *et ibis ante faciem eius.* Daher obiger Text. P wie Gr *προπορεύσῃ γάρ.* — 30) E 20. *Sol oriens* scheint auf Rechnung des arm. Uebersetzers zu kommen, denn E (cf. auch E 30) deutet's vielmehr auf den Stern der Weisen. *illuminare* etc. fehlt in der einen Hs. — 31) E 20 in zwei Absätzen. Ephr. I, 357e citirt v. 78b u. 79a abgesehn von der Anknüpfung des Anfangs genau nach P; nur *er hat uns besucht,* wo P Futurum hat. — Von v. 80 zeigt E keine Spur.

§ 3. Matth. 1, 18—25. E 20—26 [1]).

(18) Generatio Jesu Christi [2]) sic erat. Quum desponsata esset mater eius Maria Josepho, et antequam data esset viro [3]), inventa est gravida a spiritu sancto. (19) Joseph, qui vir justus erat, noluit traducere Mariam [4]) . . . *quamobrem ex iustitia* cogitavit, ut tacite eam dimitteret. (20) Quapropter [5]) apparuit ei angelus et dixit ei: ne timeas accipere Mariam [6])... (22. 23) *Quod si dubitas, Isaiam audi* prophetam dicentem: Ecce virgo

concipiet [7]). . (25) In sanctitate habitabat cum ea, donec peperit primogenitum [8]), (24b) et sumpsit eam [9]).

1) Nur zwei Zeilen trennen Mt. 1, 18 von Lc. 1, 79 E. 20. Dass Mt. 1, 1—17 in T übergegangen war, ist somit sicher. — 2) So auch P, nur *Christi* Sc. Dass E 20 das *δέ* nicht ausdrückt, welches in Sc P wie in Gr steht, hat nichts zu bedeuten. — 3) So E 20 gegen Sc (*als sie noch nicht einander nahegekommen waren*) P (*ehe sie sich vereinigt hatten*). Bei der sonstigen Wörtlichkeit des Citats muss dies als absichtlicher Euphemismus von T gelten. — 4) E 22, in entscheidenden Puncten mit Sc (*Joseph aber, weil er ein gerechter Mann war, wollte Maria nicht blosstellen*) gegen P (*Joseph aber, ihr Ehegatte, war gerecht und wollte sie nicht blosstellen*) und theilweise gegen alle sonstige Tradition. Der von E u. Sc vorausgesetzte griechische Text ist beinah oder ganz identisch: *Ἰωσὴφ* (*δὲ* > E), *ἀνὴρ δίκαιος ὤν, οὐκ ἤθελε δειγματίσαι* (*τὴν*) *Μαριὰμ καὶ ἐνεθυμήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν*. Für *ἐβουλήθη* haben Sc P dasselbe אתרעי, welches v. 20 für *ἐνθυμηθέντος* steht; dem entspricht aber E 22 extr. *cogitavit*. Erst Hl bringt den Syrern den in Gr vorhandenen Wechsel des Verbs. Dem *tacite* entspricht das בהילאית in Sc (cf. das Verb Act. 21, 40; 22, 2), während das מטשיאית der P = *clam*, *λάθρα* ist. Die Hauptsache ist, dass Sc und T es vermeiden wollen, dass Joseph vor der Geburt Jesu als eigentlicher Ehegatte Maria's erscheine. — 5) *Quapropter* E 22; da E 23 wieder in abgekürzter Anführung *propterea dixit ei angelus*, so scheint T den Participialsatz v. 20a hierdurch ersetzt zu haben. *accipere M.* aus E 23 entspricht P (למסב), dagegen Sc למדבר, wie Sc P in v. 24. — E 22 u. 23 > *Ἰωσὴφ υἱὸς Δαβίδ*, vielleicht nach T selbst, während Sc es hat. — 6) Ob *τὴν γυναῖκά σου* (Gr P), wofür Sc מכירתך (*τὴν ἐμνηστευμένην σου* cf. v. 18), von T getilgt, entsprechend der Tilgung des *ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* v. 19 und der Aenderung in v. 18? Den Rest von v. 20 citirt Ephr. I, 352b nach P, ganz abweichend von Sc. — 7) E 22. Da daneben auch Daniel citirt wird, hat das *Isaias* (= Sc) nichts zu bedeuten. A 340, 14 zeigt in seiner Anführung von Jes. 7, 14 zugleich Kenntnis von Mt. 1, 23 in dem Zusatz „*d. h. Gott mit uns*“. — 8) E 25 dreimal vollständig und einmal in zwei Stücke getheilt; auch E 23 *sancte habitabat cum ea* und E 26 *in sanctitate hab. c. ea*. Diese erste Hälfte genau mit Sc (ודכיאית עמר הוא עמה) gegen Gr P. Dagegen *primogenitum* weder ganz P (לברה בוכרא *filium suum primogenitum*) noch vollends Sc (לברא *filium*). Ephr. in Monum. syr. II, 39, 5: „*Er ward durch seine Liebe ein Erstgeborener der Maria* (Dativ), *während er ein Erstgeborener der Gottheit war.* — 9) Dass dieser Satz in T hinter v. 25 stand, ist zweifellos; denn E 25 sagt nach vollständiger Anführung von v. 25: *Praepostere dicta sunt verba. Nam prius sumpsit eam et postea habitavit cum ea in sanctitate; sed ita legitur: „habitavit cum ea in sanctitate et sumpsit eam“*. Dass E in allen übrigen Fällen v. 25 ohne diesen Zusatz *et sumpsit eam* citirt, hätte Mösinger (p. 25 n. 2) nicht darüber zweifelhaft machen sollen, dass E so in seinem Text (*ita legitur*) gelesen hat. Er hatte ja keinerlei Anlass auf diesen logisch völlig selb-

ständigen Satz schon vorher einzugehn. Auch dass E hier v. 25 abgekürzt (ohne *donec* etc.) und ungenau (*habitavit* in Bezug auf Stellung und Form) citirt, ist gleichgültig, da es ihm nur auf die Unangemessenheit der Anordnung der Sachen in seinem Text ankam. Obwohl sich E hier nicht wie sonst auf die ihm bekannten kanonischen Evangelien oder seinen *Graecus* beruft, sondern lediglich aus der Sache heraus Kritik übt, so ist doch gewiss, dass er sich solches Urtheil nicht über die ihm vorliegende *Scriptura* erlauben würde, wenn er nicht wüsste, dass in einem anderen noch authentischeren Text die Sätze anders gestellt seien. T aber zeigt hier dieselbe Tendenz wie v. 18. 19, vielleicht auch v. 20, Maria erst nach Geburt ihres Sohnes als Eheweib Josephs darzustellen. Er scheint auch hier noch das *τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* durch ein *αὐτήν* ersetzt zu haben.

§ 4. Luc. 2, 1—35a (—38?). E 26—29.

(1) *Dixit itaque nativitatem Christi in* *d i e b u s A u g u s t i* *fuisse.* (2) *Cur autem* *p r i m a h a e c t e r r a e d e s c r i p t i o* *tempore, quo natus est dominus, facta est?* (3) *Describebatur* unusquisque in civitate sua [1]). . . (4. 5) *Eadem scriptura dixit utrumque, Josephum et Mariam, esse ex domo David* [2]). . . (11) Hodie natus est vobis salvator, qui est Christus domini [3])... (14) Gloria in excelsis deo, et pax in terra, et spes bonis (*bona?*) filiis hominum [4]). . . [(26) Accepit Simeon praeceptum a spiritu sancto, se non gustaturum mortem, donec videret dominum Christum. (28) Et cum suscepisset dominum in ulnas suas, dixit] [5]): (29) Nunc dimittis, domine, servum tuum secundum verbum tuum in pace. (30) Ecce viderunt oculi mei misericordiam tuam, (31) quam parasti ante omnes populos [6]). (33) *Admirabatur enim, aiunt, Maria et de nativitate et de conceptione eius* [7]) . . . (34) Ecce hic stat in ruinam et in resurrectionem et in signum contradictionis. (35) Et animam tuam pertransibit gladius [8]).

1) v. 1—3 werden so E 26, aber in anderer Ordnung besprochen. — 2) E 16. Dass es in T stand, besagt *eadem scriptura*, dass es aber nicht in der dort besprochenen Perikope Lc 1, 5—79 stand, und dass E dies nicht, wie Mös. p. 16 n. 3 annahm, durch Deutung von Lc 1, 26 (vielmehr 27) gewonnen hat, sagen die Worte *a l i o l o c o eadem scriptura* etc. Nun citirt A[1] 472, 20 s. oben S. 88 als Schriftwort: „Joseph und Maria seine Verlobte waren beide vom Hause David's". Die Uebereinstimmung zwischen E u. A ist evident. Da Lc 1, 27 nicht der Ort ist, so muss es Lc. 2, 4 f. sein, wohin auch die nur dort so zu findende Apposition *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* bei A weist. Der Ursprung der Abweichung vom kanonischen Text würde vielleicht aus Sc noch deutlicher erhellen, welcher hier fehlt. Aber P genügt, welche buchstäblich so wiederzugeben ist: „Weil er war vom Hause und Geschlechte Davids mit

Maria, seiner Verlobten, welche schwanger war, damit er daselbst aufgeschrieben werde". Also nicht das *ἀπογράψασθαι* wie nach Gr, sondern die davidische Abkunft theilte Maria mit Joseph. Das muss aber wegen der Uebereinstimmung der Citate von E und A in T noch schärfer ausgedrückt gewesen sein. Es würde der Text, wenn er überhaupt griechisch so existirt hätte, etwa gelautet haben: *διὰ τὸ εἶναι αὐτόν τε καὶ Μαριὰμ τὴν ἐμνηστευμένην αὐτῷ ἐξ οἴκου Δαβίδ, τοῦ ἀπογράψασθαι ἐκεῖ.* — 3) E 27 in zwei Hälften, die zweite nur in der Form: *nec dixit: qui Christus domini fieri debet, sed: qui Christus domini iam est.* Dies *domini* statt *dominus* sonst nur noch im Evang. hieros. — 4) *gloria — terra* E 27 dreimal, E 63 einmal; das zweimal fehlende *deo* steht an den andern Stellen, auch in der Auslegung. *Spes bonis filiis hominum* nur einmal E 27 extr. (cf. jedoch einige Zeilen vorher *pax et reconciliatio et iis*, *qui rei erant*, *spes et remissio*), weicht vielleicht nur durch Schreib- oder Uebersetzungsfehler (*bonis* statt *bona*) von P und A 180, 9; A 385, 5 (וסברא טבא לבני אנשא) ab. Auch in den ersten beiden Sätzen geht E mit P. Daher werden die Citate A 180, 8 sq. (*Friede im Himmel und Ehre auf der Erde und gute Hoffnung den Menschenkindern*) und A 385, 5 (*Ehre Gotte im Himmel und gute Hoffnung den Menschenkindern*) willkürliche Modificationen sein, ebenso wie Ephr. II, 279c (*Ehre Gotte in der Höhe und Friede auf der Erde den Menschenkindern*). Cf. noch unten § 74 Note 6, worauf E 27 schon hier Rücksicht nimmt. — 5) v. 26. 28 E 225 sq. eingeleitet mit *testatur scriptura his verbis.* Dort auch v. 29, der aber nicht in Klammern gesetzt ist, weil er auch E 28 im Zusammenhang der Erklärung dieser Perikope dreimal in verschiedener Abkürzung citirt wird. Aus E 28 nahm ich *in pace* statt *in pacem* E 226. — 6) v. 30. 31 E 28 *misericordiam tuam* auch P. — 7) Unsichere Anspielung E 29. — 8) v. 34. 35a in drei ungeschickt getheilten Absätzen E 28. Dass die eine arm. Hs. zweimal, aber wie man nach Mösinger annehmen muss, nicht an dritter Stelle *pertransibis gladium* bietet, ist ein durch E's Auslegung nicht begünstigter Unsinn. In T kann nicht gestanden haben *πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ*, da E nur vorschlägt ad libitum zu verstehen: *vel intellige: in ruinam et resurrectionem populi et gentium, vel in ruinam iniustitiae et in resurrectionem iustitiae.* Noch sicherer ist, dass T $>$ v. 35b; denn nach allerlei Erklärungsvorschlägen sagt E 29: *sed Graecus clare dicit: revelentur in multis cordibus cogitationes.* Hätte der ihm vorliegende syrische Text eine andere Gestalt desselben Satzes enthalten, so würde das nicht verschwiegen sein. Der Satz fehlte also in T gänzlich. S. übrigens oben S. 61.

§ 5. Matth. 2, 1—23. E. 29—36.

(1. 2) *Magi cum signis suis sicut prophetae venerunt et de eius nativitate testimonium perhibuerunt. . . Stella ab oriente occidentem versus cucurrit.* . (3—7) *Ad perturbandum Israel deus stellam coram magis abscondit, ut eis Jerosolymam venientibus*

scribae nativitatem eius explanarent. . . Sicuti unum oraculum prophetae Michaeae exquisierat (*Herodes*). . . *Civitas eius Bethlehem, ut Michaeas praedixerat, et tempus eius, sicut dixerunt magi*[1]). . . (8) Et ego veniam, adorabo eum[2]) . . . (9. 10) *Stella quae praeter ordinem naturae hominibus subiiciebatur et viam eis monstrabat*[3]). . . (11) Et aperuerunt thesauros suos et obtulerunt ei munera, aurum . . . et myrrham . . . et thus[4]). (12) Et acceperunt illi in visione praeceptum, ne redirent ad Herodem[5]). . . (15) Tunc impletum est verbum, quod dictum est per prophetam, qui ait: ex Egypto vocavi filium meum[6]). (16) Et cum Herodes videret, quod delusus esset a magis, iratus est valde et misit et perdidit omnes pueros[7]). . . (17) Implebatur verbum, quod dictum est per Jeremiam: vox clamata (*oder* audita) est in Rama, Rachel plorabat filios suos, quia non erant[8]). . . . [(19. 20) Und dem Joseph sagte der Engel in Egypten: stehe auf, trage das Kind und gehe in das Land Israels, weil gestorben sind diejenigen, welche die Seele des Kindes suchten wegzuschaffen[9])]. . . . (23) Nazoraenus vocabitur[10]).

1) Bis dahin theils E 29, theils E 32. — 2) E 30, nochmals E 31 mit *et* vor *adorabo*, was in Sc P nicht ausgedrückt ist. — 3) E 31; ähnliches E 29 extr. — 4) E 31, am Ende durch exegetische Zuthaten unterbrochen. — 5) E 29. Das weiterhin dreimal wiederholte *in visione, per visionem* = Sc (בחזיא), nicht P (בחלמא *κατ' ὄναρ*). *Herodem* nehme ich aus E 32 Z. 3, *eum* E 29. — 6) E 36 eingeleitet durch *cum dominus in terram Aegyptiorum intrasset et iterum exiisset, dicit evangelista.* Ungenauer E 32: *ex terra Aegyptiorum vocabo filium meum.* Wörtlich stimmt auch jenes weder mit Sc noch mit P. — 7) E 32, unvollständig auch E 34: *cum vidisset, quod* etc. In der passiven Fassung *ἐνεπαίχθη* stimmt E mit Gr P gegen Sc. — 8) Theils E 32, theils E 33, an beiden Stellen in abgebrochener Rede. Der Ausfall von *τότε* und die anderen Defecte sind daher nicht zu pressen. — *verbum* = מלתא Sc, wogegen P מרם. *dictum est per* etc. mit Gr P gegen Sc (*quod dixit*). *Jeremiam* ohne *dicentem* mit Sc gegen Gr P. *Rachel plorabat* eher Gr P, als Sc (*vox Rachelis plorantis*). — 9) Aus A 405, 16 aufgenommen, zumal E 32 Z. 3 f. nur eine dürftige Anspielung sich findet. Für *παράλαβε* (דבר Sc P) gibt A שקול. — A > *καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ* gegen Sc P Gr. — A מטל mit Sc statt *γάρ* Gr P. — A am Schluss mit Sc למעדיו gegen P Gr. Cf. v. 13. Curet. pref. p. XIII vergleicht 1 Reg. 19, 10 *λαβεῖν αὐτήν*, wo aber P ודהא בעין למסב נפשי. -- 10) E 36 zweimal, zuletzt mit der Einleitung: *Sed evangelista, quod in Nazareth nutritus est, huic simile esse videns dixit* etc.

§ 6. Jo. 1, 6—28. E 36—39 [1]).

(7) *Vox lucem annuncians* [2])... (11) Ad suos venit et sui [eum] non receperunt [3])... (14) Et verbum caro factum est et habitavit in nobis [4])... (17) Per Moysen lex (*data*) est, sed veritas eius per Jesum facta est [5]). [(18) Deum nemo unquam potuit videre, sed Unigenitus, qui est ex (in) sinu patris (sui), ipse nobis de eo annunciavit [6])]... (19) Miserunt Judaei ad Joannem et dicunt ei: tu quis es? (20) Ille confessus est dicens: non sum Christus. (21) Dicunt ei: Elias es tu? Dicit: non [7]). Propheta es tu? Et respondit: non... (23) *Dixit: non sum Christus ... sed vox* [8])... (24) *Pharisaei Joannem interrogaverunt.* ... (25) *Qui miserunt ad dominum et interrogarunt: qua ex potestate tu hoc facis? iidem miserant ad Joannem .. Tu quis es, qui hoc facis?* [9])

1) Die erste Perikope, deren Abgrenzung schwieriger ist. Plötzlich E 36 med. springt der Ausleger von Mt. 2, 23 zu einer Gegenüberstellung von Johannes und Jesus über; aber abgesehn von einer sehr künstlich herbeigeführten Anführung von Mt. 3, 10 E 39 extr. folgt nicht etwa die synoptische Darstellung vom Täufer (Mt. 3), sondern als Auslegungsobjecte werden in ziemlich wilden Sprüngen vorgeführt p. 36 Jo. 1, 17, p. 37 v. 14 u. 19—21, p. 38 Anspielung an v. 24. 25, beiläufig auch an v. 7, endlich p. 39 wieder Gegenüberstellung von Johannes und Jesus. Andere Sätze zwischen Jo 1, 7 und v. 19 waren schon in der Auslegung von § 1 Jo. 1, 1—5 beiläufig vorgekommen, aber einmal E 16 wird Jo 1, 14 mit der ausdrücklichen Bemerkung citirt *alio loco.* Das bildet nicht den Gegensatz zu den dort vorangehenden Worten aus Lc 1, 5; denn diese letzteren sind sichtlich durch blosses Versehen (s. Mös. p. 6 n. 3) einige Zeilen zu früh citirt, sondern einen Gegensatz zu der dort noch sich fortsetzenden Exposition über Jo 1, 1—5. Also nicht im Zusammenhang mit dieser Perikope, sondern in einer andern, also in derjenigen, welche Jo. 1, 14. 17 etc. enthält, d. h. hier in § 6 hat E alles dies gelesen. — 2) E 38. Im Zusammenhang der Erklärung der Selbstbezeichnung des Johannes als *vox* v. 23 scheint er auf v. 7 zurückzugreifen. — 3) E 5 > *eum*, aus A 13, 18 aufgenommen, wo v. 11 wörtlich so wie Sc P citirt ist. Von v. 12. 13 hat weder E noch A eine Spur. In Ephr. I, 470a wörtliche Anspielung an v. 12. — 4) So E 37, wo auf das *in nobis* Gewicht gelegt wird; E 6 *Hoc verbum ... in vobis.* Mit E 37 auch A 120, 4; 167, 8; Sc. Diese drei syrischen Texte und auch die ungenaue Anführung Ephr. Monum. II, 38, Z. 20 weichen von P ab durch פגרא = σάρξ statt בסרא P, sodann durch die feminine Form der Verba, während P in Rücksicht auf die persönliche Bedeutung von ὁ λόγος zu dem fem. Subject מלתא masc. Prädicate setzt. — 5) Zu Grunde lege ich E 36, wo v. 17 im Zusammenhang der vorliegenden Perikope und nicht beiläufig und gedächtnismäsig citirt wird wie

E 7 und 55, obwohl das Citat E 36 abgebrochen und in Nebensachen schwerlich buchstäblich ist: *per Moysen est lex . . . sed veritas eius per Jesum dominum nostrum.* Dass dies im wesentlichen der Text von T ist, beweist A 28, 4 sq. חוב כתיב דשררה דנמוסא ביד ישוע הוא, was A² 28 richtig übersetzt: *Et iterum scriptum est: veritas legis per Jesum facta est.* Dieselbe LA setzt die Bezeichnung Jesu als *Verus* oder *Verum legis* E 40 Z. 3 (s. dazu Moes.) voraus. Dagegen citirt E 55: *Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum facta est*, dasselbe von *gratia* an auch E 7, also im wesentlichen mit Gr Sc (*et gratia*) Hl (*gratia autem*, letzteres mit Asteriscus), während P umstellt (*veritas autem et gratia*). Auch in den beiden nicht aus T, sondern einer Evangelienübersetzung wie Sc stammenden Citaten bleibt E dem durch E 36 A 28, 5 bezeugten T darin treu, dass er *Jesum* ohne *Christum* gibt. So auch א (erste Hand). — 6) Nur E 3 vorläufig citirt, eingeleitet durch ein *dixit*, das man auf Jesus beziehen könnte, aber wohl besser wie so oft durch *scriptura, evangelista* ergänzt. Ob dies durchweg (auch das *in* vor *sinu* der Text von T ist, folgt noch nicht sicher aus der starken Abweichung von Sc (*Gott hat von jeher Niemand gesehn; der eingeborene Sohn, der aus dem Schooss seines Vaters* [*ist*], *der hat uns verkündigt)* und von P (*Gott hat von jeher Niemand gesehn; der eingeborene Gott, welcher im Schooss seines Vaters ist, der hat verkündigt).* Nur das *unigenitus* ohne *filius* oder *deus* bestätigt A 105, 3 (A² 212) durch die Anspielung: *Alle Einsiedler erfreut der Eingeborene, welcher aus dem Schooss seines Vaters ist.* Das *aus dem Schooss* mit Sc gegen P Gr. Aber gerade dies muss auch in E der ursprüngliche, durch den arm. Uebersetzer erst verwischte Text sein; denn wie E in diesem Zusammenhang ebensosehr die Erzeugung des Sohnes aus dem Vater wie seine reine Gottheit im Prolog bezeugt findet, und zu dem Ende v. 18 citirt, so gestaltet er das Citat auch einmal so: *genitus est ex sinu patris sui.* — 7) v. 19—21 bis dahin E 37, aber aus E 38 *(non sum Christus et non Elias et non propheta)* ergibt sich auch Sicherheit für v. 21b. Ganz so wie Sc, wo übrigens Frage und Antwort in Bezug auf Elias fehlen, hat E v. 20 vereinfacht, nämlich statt *καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν* (Gr P) ein blosses *καὶ εἶπεν* (Sc) oder *λέγων* (E). — 8) Nur in dieser Form angedeutet E 38, aber ausführlich verwerthet E 38 sq. 49, auch schon E 3 sq. In Ephr. II, 85 f. als Wort des Täufers, am Schluss פכר (statt תקנר Sc, אשור P) und למריא (so auch Sc, דמריא P). — 9) E 32 extr. 38 med. Darnach ist an der Ausdehnung des § 6 bis v. 28 oder 27 kaum zu zweifeln. Uebrigens hat E oder T seine *Pharisäer* nicht aus Sc, wo es v. 24 heisst: *Und sie sandten und sprachen zu ihm* etc. —

§ 7. Luc. 2, 41—52. E. 40.

(48) Ego et pater tuus dolentes et moerentes 1) ibamus et quaerebamus te. . (49) In domo patris mei 2) oportet me esse. . [(51) Omnia conservabat in corde suo 3)].

1) So doppelt ausgedrückt auch in Sc, cod. gr. D (*οδυνωμενοι και λυπουμενοι*) Vercell. und anderen Italahss. (Sabatier III, 272). — *Iba-*

mus et sonst nicht bezeugt. — 2) mit P (אבי) gegen Sc (אבא). — 3) E 52 mit *scriptura dicit* eingeleitet, wird sich nicht auf Lc 2, 19, sondern Lc 2, 51 beziehen, wo es auch in Gr nicht am Zeugnis für die LA ohne ῥήματα fehlt. — Ephr. I, 562 b spricht von den 30 Jahren, *in welchen, wie Lucas sagt, Christus wuchs an Weisheit und Statur und Gnade* cf. Lc 2, 52; 3, 23. S. oben S. 68.

§ 8. Matth. 3, 1—12. (Luc. 3, 7 sqq.) E 40.

[(Mt 2) *Wie Johannes sprach: Thuet Busse von euren Sünden* [1])]. . . (4) Et veste ex pilis cameli indutus erat Ioannes [2]). . . (Lc. 3, 8 Mt. 9) [Und seid nicht aufgeblasen und sprechet: Zum Vater haben wir Abraham, denn etc. [3])] Ex lapidibus istis deus potest suscitare filios Abrahami. [(Mt 10. Lc 9) Ecce securis pervenit usque ad radicem arboris [4]).] (Lc 16. Mt. 11. Mr 1, 7. Jo 1, 27) Ego non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum eius [5]).

1) A 226, 10: *von euren Sünden* sonst unbezeugt. — 2) E 40 cf. E 101 *vestitus erat veste e pilis camelorum* (Dieser Plural auch Sc P); im übrigen geht E mit Sc (*Er aber, Johannes, war gekleidet mit einem Kleid vom Haar der Kameele*) gegen P (*Er aber, Johannes, es war sein Kleid vom H. d. K.*). — 3) A 331, 6 als Wort des Johannes den ganzen Vers, A 63, 16 nur die zweite oben aus E 40 gegebene Hälfte, in Wortstellung beidemale genau mit E und mit P Lc 3, 8, während Sc auch Lc 3, 8 wie Sc P Mt 3, 9 stellt: *es kann Gott aus diesen Steinen* etc. Statt *Abrahami* hat auch A 63 und 331 mit Sc P Gr *Abrahamo*. Wahrscheinlich also kommt der Genitiv auf Rechnung des armen. Uebersetzers. — Das Citat aus Jes. 40, 4. 5 bei A 330, 17—331, 2 durch Lc 3, 5. 6 vermittelt zu denken (Sasse l. l. p. 37), besteht doch wohl kein Grund. — 4) E 39 extr. vorläufig. — 5) So E 41; ähnlich E 99 . . *ut solvam corrigias* . . E 142 *ut portet corrigias calc. eius*. Letzteres eine ungeschickte Mischung von Mt 3, 11 (βαστάσαι) und einer der Parallelstellen. Uebrigens lässt sich zwischen den 4 Stellen nicht wählen, da Sc P die Unterschiede von ἱκανός und ἄξιος, von τὰ ὑποδήματα und τὸ ὑπόδημα verwischt haben.

§ 9. Matth. 3, 13—17. Luc. 3, 21. 23; Jo 1, 29 sqq. E 40 med.—42 extr. [1]).

(Lc 3, 23. Mt 3, 13) Et ipse Jesus erat annorum quasi triginta, *qundo venit, ut baptismum a Joanne acciperet* [2]). . . (Jo 1, 29) *Joannes de fonte Jordanis fluvii salvatorem nostrum monstravit:* Ecce hic est agnus dei, hic est, qui venit tollere peccata mundi [3]). [(Jo 1, 30). . Vir veniet post me qui prior utique est [4]). . . (Mt 3, 14) Ego opus habeo ut a te baptizer [5]). . .] (Mt 3, 15) Permitte nunc, ut omnem iustitiam im-

pleamus [6]). . . (Lc 3, 21) *Cum illo die multi baptizarentur,* (Lc 3, 22. Mt 3, 16 cf Jo 1, 32) *spiritus super unum descendit et quievit* [7]). . . *qui descendit in similitudine columbae* [8]). . (?) *Lumen super aquam exortum* [9]) *et vox de caelo delapsa.* . . (Mt 3, 17) Hic est filius meus dilectus etc. [10]). [(Jo 1, 32) Testatur *enim* Joannes *baptista*: Ego vidi spiritum in similitudine corporis columbae, quae descendit et requievit in eo [11]). . . (Jo 1, 33) Ego nesciebam eum; . . . qui me misit, ad me dixit . . .]

1) Die erste Perikope von etwas künstlicherer Zusammensetzung. Dass mit dem zu Grunde gelegten Bericht des Mt Worte aus Lc 3, 23 verwebt sind, ist bei der Art der Einführung der letztern unzweifelhaft, ziemlich gewiss auch, dass Lc 3, 21 Bestandtheil dieser Taufgeschichte war, aber erst nach Lc 3, 23 stand. Aber auch Jo 1, 29 stand darin, denn durch eine nur durch dies Ziel bestimmte Gedankenreihe kommt E 40 sq. zu diesem wörtlichen Citat Es wird E 43 vorausgesetzt, dass dies Wort vor der Taufe und zwar kurz vor derselben gesprochen sei. Nachdem der Teufel es gehört, wartet er noch ab, bis Jesus getauft ist, um ihn dann zu versuchen. T muss also trotz des *τῇ ἐπαύριον* Jo 1, 29, welches ihn hätte nöthigen können, dies an § 6 unmittelbar anzuschliessen, das hier berichtete Kommen Jesu als das zur Taufe aufgefasst haben. Dass das öffentliche Zeugnis des Johannes über Jesus, also Jo 1, 29 ff. der Versuchung voranging und mit der Taufe eng verbunden war, zeigt sich auch E 50. Auch nach E 99 muss Jo 1, 29 ebenso wie Mt 3, 11 (s. § 8) dem Zeugnis des auf Jesum herabkommenden Geistes und der Himmelsstimme vorangegangen sein. Fraglich kann nur sein, ob auch Jo 1, 30—34 hier untergebracht und wie sie vertheilt waren. Im allgemeinen darf ich mich, ohne der späteren Untersuchung vorzugreifen, für obige Zusammenstellung auf die analoge im Cod. Fuldensis ed. Ranke p. 40 c. XIV berufen. — 2) E 41. Die 30 Jahre auch E 42 extr. cf. Ephr. I, 562b. II, 165d (da auch mit Bezug auf die Taufe). Monum. II, 38, 2. Das *ἀρχόμενος* > auch P. — 3) So E 41; *ecce venit agnus dei et is est* etc. E 43 cf E 99; *ecce agnus dei qui* etc. E 208. Die Umschreibung von *ὁ αἴρων* durch *qui venit tollere* scheint absichtliches Interpretament von T zu sein. Sc P haben es nicht. Das in drei Anführungen ausgedrückte Demonstrativ vor *qui tollit* entspricht der P (הו, wofür Sc הא, also ein wiederholtes *ecce*). — 4) E 192: *vir* weist auf Jo 1, 30 (Sc P גברא), nicht auf Jo 1, 15, wo dies Sc P >, auch die Wortstellung eine andre ist. — 5) E 104, wesentlich ebenso E 99. — 6) E 41 einmal vollständig, dann nochmals *permitte nunc,* und E 42 *impleamus omnem iustitiam,* aber auch noch einmal vollständig E 42 *sine modo*, *ut* etc. Diese also constante Abkürzung sonst nicht bezeugt. — 7) E 42. Das *quievit,* welches kurz vorher schon einmal vorkommt, braucht nicht auf Jo 1, 32 zurückgeführt zu werden, da Sc dasselbe וקוית, womit Sc P Jo 1, 32 *καὶ ἔμεινεν* übersetzen, auch Mt 3, 16 für *ἐρχόμενον* oder *καὶ ἐρχ.* bietet. S. auch Tischendorf zu Mr 1, 10 und das Hebräerev. (Hieron. ad Jes. 11, 2 ed. 2. Vall. vol. IV, 156) *descendit fons omnis spiritus sancti et requievit*

super eum. — A 124, 2: *Es sah Johannes den Himmel geöffnet und den Geist, welcher herabstieg und sich niederliess* (שרת) *auf unsern Erlöser.* — Vgl. rücksichtlich der Zusammenstellung auch das Ebjonitenevangelium Epiph. haer. 30, 13: *τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.* — 8) E 99. Aber in dem gleich folgenden Citat aus Jo 1, 32 zeigt sich Einfluss von Lc 3, 22 *σωματικῷ εἴδει.* — 9) Dies wird ebenso wie das über die Himmelsstimme E 43 ganz beiläufig als bekanntes Element der Geschichte behandelt, muss also in T gestanden haben. Ephr. II, 329 F. s. oben S. 67. Cf. Justin. dial. c. Tryph. 88 (ed. 3 Otto p. 320) *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ.* Das Ebjonitenev. Epiph. haer. 30, 13. *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.* In der Praedic. Pauli (oder Petri) bei Pseudocypr. de rebaptismate c. 17 (ed. Hartel, App. p. 90) soll unter anderem gesagt sein: *cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum.* Auch in dem einem Patriarchen Severus von Alexandrien zugeschriebenen, wahrscheinlich von dem berühmten Severus von Antiochien griechisch geschriebenen und durch Paul von Tella ins Syrische übersetzten (Wright, Catal. p. 228. 229) *Ordo baptismatum* finden sich wohl Anspielungen an diesen apokryphen Zug z. B. Bibl. Maxima XII, 729 F: *Absque igne et absque lignis calefactae erant aquae, quando venit filius dei, ut baptizaretur in medio Jordanis.* — 10) So (auch das *etc.*) E 99, stimmt mit P Mt 3, 17; ebenso, nur vollständiger Ephr. I, 357 e, während Sc Mt 3, 17 übersetzt: *Du bist mein Sohn und mein Geliebter, an welchem ich Wohlgefallen gehabt habe.* Cf. unten § 43 Note 4 und oben S. 64. — 11) E 128. Das Folgende theils E 151, theils E 155.

§ 10. Matth. 4, 1—11. (Luc. 4, 1—13. Mr. 1, 12. 13) E 42—49.

(Mt 1. Mr 12) Statim spiritus sanctus eduxit eum in desertum, ut tentaretur a diabolo [1]). (Mt 2) Et postquam quadraginta dies ieiunavit, esuriit [2]). . . (Mt 3) Si filius es dei, dic lapidibus istis, ut panis fiant *in hoc momento* [3]). . . (Mt 4) Non pane solum vivit homo, sed omni verbo, quod procedit ex ore dei [4])... (Mt 5) Eduxit et statuit eum super angulum templi [5])... (Mt 6) Proice te deorsum in terram, quia scriptum est: quod custodient te, ne unquam offendat ad lapidem pes tuus [6]). (Mt 8) Iterum sumpsit eum et duxit in montem quendam excelsum valde et dicit ei: mea sunt regna omnia [7]). . (Lc 6) Mihi datum est ... potestatem habeo super haec omnia [8]). . . (Mt 9) Cades in faciem tuam et me pronus adorabis. . . Regna et gloriam eorum tibi dabo [9]). . . (Mt 10) Retro vade, Satana [10]). (Lc 13) Discessit ab eo ad aliquod tempus [11]). (Mt 11) Venerunt angeli et ministrabant ei (Jesu) [12]).

1) E 42, wesentlich ebenso E 43, aber ohne *statim*, was nur aus Mr 1, 12 herzuleiten. Daher auch die active Fassung. Ob *sanctus* in

beiden Citaten aus Lc 4, 1, ist ungewiss, da es Sc auch Mt 4, 1 hat. Statt *diabolus* (P אכלקרצא) in der Auslegung mehrmals *Satanas* und so auch im Text aus Mt 4, 10 (da auch P Sc, welcher letztere schon Mt 4, 1 סטנא, aber Mt 4, 5 u. 9 das andere Wort). — 2) E 44 nach Mt 4, 2 Sc *und nach 40 Tagen* [> *und 40 Nächten*], *die er fastete, hungerte er)* gegen P *(und er fastete 40 Tage und 40 Nächte und hungerte)*. — 3) So vollständig E 46, ausserdem E 44. 45 extr. 47 von *dic* an und jedesmal ohne das sonst unbezeugte *in hoc momento*. — 4) E 46. *Quod procedit* etc. hat auch P nur in Mt, nicht in Lc, wofür Sc fehlt. *dei* mit P gegen Sc (*domini*). — 5) E 44 deutlich als zweite Versuchung bezeichnet, also nach der Ordnung des Mt, welche auch in Ephr. Carm. Nisib. 35, 4 befolgt ist. Wenn E 47 in kurzer Recapitulation die Ordnung des Lc gibt, so beweist das nur wieder, dass er ausser T auch Mt Mr Lc Jo kennt. *Eduxit (eum)* entspricht dem דברה Sc P für *παραλαμβάνει*. Ob *angulus* = קרנא Sc, oder = כנפא P sein soll, mag auf sich beruhen. — 6) E 44. *Proice* entspricht, wenn hier Mt 4, 6 und nicht Lc 4, 9 zu Grunde liegt, dem ארמא Sc Hl, nicht dem שדי P. Jenes hat P nur Lc 4, 9. Wenn daher E 47 *mitte* gibt, so hat er wiederum bei späterer freierer Anführung sein Gedächtnis durch die ihm bekannte P bestimmen lassen, während er den eigentlichen Text nach T = Sc gibt. In Carm. Nis. 35, 22 (syr. Text p. 60 Z. 285 sq.) gibt Ephr. das *ἐντεῦθεν* aus Lc 4, 9 wieder, cf. aber auch Hl Randbemerk. zu Mt 4, 6. Das *in terram* E 44. 47 scheint sonst unbezeugt. *Custodient te* cf. Lc 4, 10 *τοῦ διαφυλάξαι σε*, was auch Sc P in Mt 4, 6 nicht haben. — 7) E 45. *Sumpsit eum et duxit* sieht aus wie eine Combination von *παραλαμβάνει αὐτόν* mit seiner ungenauen syrischen Uebersetzung דברה Sc P. Statt *mea sunt* etc. steht E 49 *meum est regnum*. Die Abweichung von jedem kanonischen Text erinnert an Clem. homil. VIII, 21: *πᾶσαι αἱ τοῦ νῦν κόσμου βασιλεῖαι ὑπόκεινται ἐμοί*. — 8) E 45 ans Vorige angeschlossen durch *verba quae subiungit*, dann *porro dicit: potestatem* etc. — 9) Theils E 45, theils E 47. — 10) E 49 *retro vade* ist auch Mt 16, 23 (§ 42 N. 6) abgekürzter Ausdruck für *ὕπαγε ὀπίσω μου*, also T mit Sc, während P > *ὀπίσω μου*. — 11) E 49. Uebrigens hat Sc auch Mt 4, 11 das *ἄχρι καιροῦ* eingetragen. — 12) E 59. Dies citirt A 385, 3: „*Es stiegen herab die Engel und dienten Jesu*". Das נחתו *descenderunt* wird eine zufällige Reminiscenz an das gleich darauf A 385, 10 citirte Jo 1, 52 sein. Das לישוע dagegen wird wahrscheinlich auf T zurückgehn; in Sc findet es sich dem לה P (*ei* E, *αὐτῷ* Gr), welches A >, zugesetzt.

§ 11. Jo. 1, 35—52. E 49—50.

(35—37) *Cum, ait scriptura, alii discipuli eum (sc. Joannem) audissent de domino loquentem et hunc vidissent, relicto sine tristitia Joanne, secuti sunt eum*[1]). . . (42) Invenimus Christum[2]). . . (46) *Audivit Nathanael eum ex Nazareth esse*, (47) *quare interrogavit*[3]): Ex Nazareth fierine potest, ut aliquid boni exeat? (48). . . Ecce verus scriba Israelita, in quo dolus non

est [4]). . . (50) *Confessus est: hic est Christus.* [(51) *Ad Nathanael dixerat:* Si credis, maiora quoque quam haec videbis [5])]. [(52) Ihr werdet sehen die Himmel geöffnet und die Engel Gottes herabsteigend und hinaufsteigend zu dem Sohn des Menschen [6])].

1) E 99. Dies Referat gehört der Erklärung von Mt 11, 2 ff. an; daher der Gegensatz *alii discipuli* im Unterschied von denen, welche der gefangene Täufer schickte. Gemeint ist dieselbe Thatsache im Eingang der Erklärung der hiesigen Perikope E 49 mit den etwas misverständlichen Worten: *Quia discipuli Joannis hoc magistri sui colloquium cum domino audierant, reliquerunt eum et secuti sunt dominum.* — 2) E 50. Auch Sc P haben das ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον ὁ Χριστός nicht ausgedrückt; erst Hl macht das Unmögliche möglich. — 3) Soweit E 50 mit folgender freier Paraphrase der Worte Nathanaels, kurz vorher deren Wortlaut, wie er oben lautet. — 4) E 50. *Scriba* wird auch in der Auslegung festgehalten. Leider fehlt Sc, und ich wage nicht, diesen Text durch Annahme eines Schreibfehlers aus P (שריראית בר יסריל) oder als doppelten Uebersetzungsversuch des Armeniers (שרירא heisst auch *Secretär*) zu erklären. — 5) E 185. Ob eine dunkle Erinnerung an Jo 11, 40 die Umgestaltung veranlasst hat? — 6) A 385, 9. Die andere Hs. des Aphraates hat die gewöhnliche Stellung *hinaufsteigend u. herabsteigend.*

§ 12. Jo. 2, 1—11. E 52—57.

(1) Factae sunt nuptiae in Cana Galilaeorum. (2) Et cum dominus eo veniret, (3) dicit ad eum mater: vinum non habent hic [1]). (4) Dicit ei Jesus: quid est mihi et tibi, mulier? non mihi tempus advenit [2]). (5) Dixit ea servis: quodcumque dixerit vobis, facite [3]). (6) *Illae hydriae quasi fontes erant, qui purificationem Judaeorum praestabant et significabant* [4]). . . (10) Omnis homo bonum vinum prius apponit, deinde leve [5]).

1) So ununterbrochen läuft der Text fort E 52. Aber irgend welche Sicherheit gewährt das nicht dagegen, dass E hier wie manchmal den vorher vorgelesenen Text abkürzend referirt hat. Beiläufig sagt er in der Auslegung E 55: *Invitatus est a recumbentibus* und gleich darauf *ipse cum discipulis invitatus erat.* Das wird gleichfalls in T gestanden haben; denn der griechische Text, den E 53 citirt (Graecus scribit: „*recubuit et defecit vinum*") hat statt ἐκλήθη v. 2 vielmehr ἐκλίθη gehabt oder ist von E so gelesen worden s. oben S. 62. Daher also kann E sein *invitatus est* oder *erat* nicht haben. Das *et vinum defecit* (v. 3 init.). welches E's Graecus ihm bot, ist zugleich der Text der P = καὶ ὑστερήσαντος οἴνου. Dieser Graecus bestätigt also den gewöhnlichen griechischen Text gegen ℵ (καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου). Ob auch in T davon etwas stand, kann man aus dem zweimaligen *vinum defecisse* (E. 52 Z. 7 u. letzte Zeile) nicht sicher schliessen; es kann schon aus dem gleich darauf citirten Graecus ge-

flossen sein. — *Vinum non habent hic* kehrt auch E 53 zweimal wieder, einmal mit *fili* davor. Abgesehn hiervon und dem dreimaligen *hic* ist das wieder der gewöhnliche griech. Text, den auch P in der gewöhnlichen Umschreibung (*Wein ist ihnen nicht*) wiedergibt: *οἶνον οὐκ ἔχουσιν.* — 2) So E 52 in unmittelbarem Anschluss an v. 3 vollständig, dann noch zweimal E 52 und einmal 53 *non mihi tempus advenit* (nach Moes. wörtlicher *supervenit*), E 54 *tempus meum.* — 3) So E 53 einmal, dann *dixit ad ministros* etc., E. 52 *quodcunque dix. v. filius meus, facite.* — 4) E 54 extr., vorher schon *in lapideis illis hydriis* und *sex hydrias.* — 5) E 55. Auch in der Auslegung noch zweimal *leve.* — Auffallend ist, dass in der langen Erörterung über die Bedeutung des Wunders E 55—57 keine Spur von v. 11. — Noch ist nachzutragen, dass E 56 der *architriclinus* vorkommt, und dass er das *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* v. 1 gelesen und von v. 29 an, als dem Tage nach der Versuchung berechnet hat: *Triumphatorem ex certamine redeuntem nuptiae deliciis suis tertia die exceperunt.*

§. 13. Jo. 3, 22—4, 3. Mr. 1, 14—16. Mt. 4, 12—17. E 57. 58.

Der springende Charakter des Commentars macht die Wiederherstellung der Ordnung fast unmöglich. Sicher ist, dass Mr 1, 15 und Jo 3, 22. 4, 2 dieser Perikope angehörten. Letzteres wird auch dadurch bestätigt, dass in § 38, wo Jo 4 erklärt wird, auf 4, 1—3 keine Rücksicht genommen ist. Es darf auch hier schon verglichen werden, dass im cod. Fuldensis p. 44 Jo 3, 22—4, 3 und erst p. 80 Jo 4, 4 ff. steht. Wenn nun E 52 von der Hochzeit zu Cana gesagt wird: *tum initium evangelii eius fuit* (cf. 57 Z. 3—6), so scheint sich der Anfang der galiläischen Predigt und speciell Mr 1, 15 unmittelbar an Jo 2, 1—11 angeschlossen zu haben, und hieher auch das Citat aus Mt 4, 14 sq. E 6 zu gehören, und dann erst Jo 3, 22—4, 3 gefolgt zu sein. Aber es ist schwer denkbar, dass T trotz der deutlichen Angaben in Mt 4, 12. Mr 1, 14. Jo 3, 24 die grosse galiläische Wirksamkeit vor die Verhaftung des Täufers gestellt habe oder dass er die feierliche Schilderung von dem Anfange der galiläischen Wirksamkeit Jesu von der Schilderung dieser selbst durch das Intermezzo einer judäischen Wirksamkeit (Jo 3, 22—4, 3) getrennt haben sollte; und vollends unmöglich ist, dass er die Erzählung Jo 3, 22—4, 3, worin Johannes sich in freier Thätigkeit zeigt, nach dem Bericht von der Verhaftung des Täufers gestellt haben sollte. Es muss sich also umgekehrt verhalten. Dann fällt die Verhaftung zwischen Jo 3, 36 oder 4, 2 und Mr 1, 14, und wahrscheinlich stammt die Glosse der Hl zu Jo 3, 36: *Und darnach ward Johannes überantwortet* (White I, 448; Adler verss. syr. 124) aus der alten Harmonie. Ich wage demnach folgende Zusammenstellung, worüber im III. Abschnitt noch mehr zu sagen ist.

(Jo 3, 22. 4, 2).. Discipuli eius baptizabant [1).... [(Jo 3, 30) Illum oportet crescere, me autem minui [2)]. [(Jo 3, 34. 35) Nicht nach dem Mass gab den Geist der Vater seinem Sohne, sondern er liebte ihn und übergab Alles in seine Hände [3)]. . . [(Mt 4,

14—16) *In alio loco evangelii audire possumus, quo repetitur dictum prophetae*: Terra Zabulon et Nephthali, via maris et transitus Jordanis fluvii, Galilaea gentium, populus qui sedebat in tenebris, lucem vidit magnam [4])]. . . (Mr 1, 15) Impleta sunt tempora [5]).

1) E 58. Hierauf bezieht sich A 226, 8: *So lange er mit seinen Jüngern verkehrte* (*διέτριβεν* = Sc P Jo 3, 22), *tauften sie mit jener Taufe des Priestergesetzes, mit einer Taufe wie die, davon Johannes sagte: Thut Busse von euren Sünden.* — 2) E 105, auch schon E 30: *eum oportet crescere et me minui.* — 3) 123, 3 als Wort des Täufers; schon A 123, 1—2 ziemlich wörtlich in freier Wiedergabe *Christus hatte den Geist nicht nach dem Mass empfangen, sondern sein Vater liebte ihn und übergab ihm Alles in seine Hände und setzte ihn zum Gebieter über seinen ganzen Schatz.* Auch A 124, 1. noch eine Anspielung an das *οὐκ ἐκ μέτρου.* Dazu kommt noch E 105 *non enim dat in mensura filio suo.* Sicher ist wohl, dass T v. 34 nicht *ὁ θεός* las, und dass in Folge dessen *ὁ πατήρ* v. 35 zum vorigen als Subject gezogen wurde, was auch wohl die Meinung des griech. Vaticanus war, als er *τὸ πνεῦμα* wegliess. Aber die Uebereinstimmung von A 123, 3 und E 105 macht es auch wahrscheinlich, dass T dem v. 34b zu einem Dativobject verholfen, also, wenn griechisch, etwa so geschrieben hat: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἀλλ' ἀγαπᾷ* (oder *ἠγάπησεν*) *αὐτὸν κτλ.* Ob Sc ähnlich, lässt sich nicht erkennen, da nur einzelne Worte und Buchstaben erhalten sind, darunter wie bei A 123, 1 u. 3 בכילתא gegen P (בכילא) und wie A 123, 2 u. 4 רחם gegen P (מחב). — 4) E 6 in der Ausleg. von Jo 1, 5, daher *alio loco.* Anspielung davon auch E 50. Der letzte Satz wird citirt E 51 *(ambulabat* statt *sedebat).* Cf. auch Ephr. II, 36a. Mit Sc gegen P hat E 6 den Zusatz *fluvii,* und *sedebat* statt *sedet.* — 5) E 57. Der Plural, welcher in der Auslegung ausgebeutet wird, gegen P Hl (Sc >) und die meisten Griechen, aber mit cod. gr. D u. Itala (Sabatier III, 189; Bianchini Ev. Quadrupl. II, 312 sq. Vercell. Veron. Corbei. 2). Die Worte E 57 extr. *quia postea, ut ait evangelista, regnum caelorum evangelizabitur* mögen sich auf Lc 16, 16 beziehen, indem *postea* soviel ist als *post Joannem traditum,* sie setzen aber voraus, dass hier Mr 1, 14 oder besser Mt 4, 17 stand.

§ 14. Lc. 5, 1—11; 17—39. Mr. 2, 1—22. E 58 extr.—61 [1]).

. . . (Lc 5, 2) duae naves . . . (Lc 5, 5) Tota nocte laboravimus . . . (Lc 5, 7) Innuerunt sociis suis [2]). . . (Mr 2, 4. Lc 5, 19) *Ab ipso aegroto fidem non postulavit, quia aedificio destructo similis et sui ipsius haud conscius erat* [3]). (Mr 2, 5. Lc 5, 20) Vidit dominus fidem eorum, dicit ei: dimissa sunt tibi peccata tua [4]). . . (Mr 2, 10. Lc 5, 24) *Et sanavit visibilem eius carnem . . .* (Mr 2, 14 sq. Lc 5, 27 sq.) *Elegit Jacobum*

publicanum, ut animus adderetur sociis eius Christum sequendi. Vidit peccatores et eos invitavit et secum accumbere fecit [5]). . . (Lc 5, 30—32) Murmurant et dicunt Pharisaei et scribae: cum publicanis et peccatoribus editis et bibitis. Quibus dixit dominus: non est opus medico sanis, sed aegrotis, et non veni vocare iustos, sed peccatores [zur Busse] [6]). . . (Mr 2, 19. Lc 5, 34). Non possunt socii sponsi ieiunare, dum sponsus cum eis est [7]). [(Mr 21. 22. Lc 36. 37) *Alt gewordene Säcke ertragen die Kraft des Weines nicht, und ein neuer Flicken, wenn er auf ein alt gewordenes Kleid geworfen wird, zerreisst es* [8])].

1) Der Gang der Ausleg. erweckt den Schein, als ob die Berufung des Zöllners der Berufung der Fischer vorangegangen wäre, dann der Gichtbrüchige und hierauf erst das Gastmahl mit den Zöllnern gefolgt wäre. Letzteres ist gewiss durch die Einführung von Lc 5, 30 *rursus quod post haec dicit scriptura, murmurant* E 61 d. h. nach Heilung des Gichtbrüchigen. Daran würde nichts geändert, wenn man und zwar nicht ohne Grund vermuthete, dass im Original stand *rursus post haec, ut dicit scriptura, murmurant;* denn dies *rursus* bezöge sich auf Lc 5, 21. Mr 2, 6. Aber es ist auch schwer denkbar, dass T gegen alle Evangelisten den Zöllner den Fischern vorangestellt und ebenso unveranlasst die Berufung des Zöllners von dem bei allen Evv. daran angeschlossenen Mahl getrennt haben sollte. Der Fall im cod. Fuld. p. 43, 36 sqq. 60, 10 sqq. ist anders veranlasst. Ueberdies spricht E schon p. 58 sq. von dem Essen mit den Zöllnern, worüber Pharisäer und Schriftgelehrte sich ärgern. Daher obige Anordnung, für welche Mr den Faden bot; auch Lc hatte nur den Aussätzigen eingeschoben, welcher § 36 untergebracht ist. Von Mt zeigt sich in § 14 keine Spur. Die in Note 5 angemerkte Verwechselung wäre angesichts Mt 9, 9 unmöglich gewesen. — 2) E 59, lauter dem Lc eigenthümliche Züge. — 3) E 59 zur Auslegung des oben folgenden, dort voranstehenden Citats. — 4) So zweimal E 59. 60; einmal E 60 *dimissa sint;* einmal E 61 *dimittuntur.* Das folgende Referat E 60. — 5) E 58. Die sonderbare Verwechselung der Namen *Levi* und *Jacobus* war nur durch Mr 2, 14 ermöglicht, wo jener als Sohn des Alphäus bezeichnet war. Dass aber der Name Jakobus in T stand, ist nicht zu bezweifeln, da die so manchmal mit T übereinstimmenden Zeugen (cod. gr. D, die Italahss. a b c e, auch andere griech. Zeugen z. B. bei Victor. Antioch. ed. Matthaei I, 34) in der That Mr 2, 14 *Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου* geben, aber eben nur hier, nicht Lc 5, 27. Um so sicherer ist die Benutzung des Marcus durch T an dieser Stelle. Wenn dagegen im Anhang E 287 unter den Aposteln und Apostelschülern ein Levi, verschieden von Matthaeus (E 286) aufgezählt wird, so zeigt sich wieder Kenntnis der kanonischen Evangelien neben T. Die Unterscheidung von Levi und Matthaeus ist übrigens uralt (Heracleon bei Clem. strom. IV § 73 p. 595 Potter). — 6) E 61. Das nur bei Lc echte *εἰς μετάνοιαν* (Gr P Ephr. I, 490 a) kann trotz obigen Citats in

T gestanden haben. Es ist für T bezeugt durch A 142, 8 (wo Antonelli und Wright nicht Mr 2, 17 hätten citiren sollen); A 150, 13. 151, 1 (wo beide Herausg. unrichtig Mt 9, 13 citiren); A 455, 16. — 7) E 61. 8) A 302, 2.

§ 15. Mt. 12, 1—8. Mr. 2, 23—28. Luc. 6, 1—5. E 61 sq.

(Mt. 12, 1. Luc. 6, 1.) . . Coeperunt spicas evellere et fricare et edere [1]). . . (Mt 2. Mr 2, 24) Ecce discipuli tui operantur die sabbati, quod facere non licet [2]). . . (Mt 3. 4) Nunquam legistis, quid fecit David, quomodo edit panes oblationis, quos comedere ei et eis qui cum ipso erant non licebat [3])? (Mt 5) Sacerdotes *eorum* intra templum solvunt sabbatum et sine peccato sunt [4]). . . (Mr 2, 27) Sabbatum propter hominem factum est [5]). . . (Mr 28. Mt 8. Lc 5) Quare dominus est sabbati filius hominis.

1) E 61. Das aus Lc 6, 1 in den Text des Mt aufgenommene *ψώχοντες ταῖς χερσίν* hat auch schon Sc Mt 12, 1, ebenso cod. Colbert. (Sabatier III, 68). — 2) E 61. Das *die sabbati* (> Sc Mt 12, 2) steht in P wie in Gr bei Mr vor, bei Mt nach *ὃ οὐκ ἐξ.* (*ποιεῖν*). Also hat T Mr mitberücksichtigt. — 3) Aus E 148, doch nicht in Klammern, weil E 62 ein entsprechendes Referat gibt. — 4) E. 62. *eorum* kann nicht dem Text angehören, da die Pharisäer angeredet sind. Für *peccato* hat Sc *peccatis*, P *culpa*. — 5) E 62. Gleich darauf in freier Erörterung *quare homo*, *qui eum dedit*, *dominus eius est.* Ich substituire das genaue Citat E 148 und nehme aus E 62 nur *quare* = *ὥστε* Mr 2, 28. Das sinnlose *homo* E 62 ist Verwechselung von *barnâschâ* Mr 2, 27 und *breh d' nâschâ* Mr 2, 28.

§ 16. Mt. 5, 1—12. Lc. 6, 20—24 (26). E 62—64.

(Lc 20) Et elevavit Jesus oculos suos in eos et coepit dicere: (Mt 3) Beati pauperes in spiritu suo, [denn ihrer ist das Himmelreich [1]).] (Mt 5) Beati mites [denn sie werden das Land *des Lebens* erben [2]).] (Mt 4) Beati qui flent [lugent], quoniam ipsi consolabuntur [angefleht werden [3])]. (Mt 6) Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, . . [*Sättigung in seinem Reich* [4]).] [(Mt 7) *Er hat den Barmherzigen verheissen, dass sie Erbarmung erfahren werden* [5]).] (Mt 8) Beati qui mundo sunt corde, quia ipsi deum videbunt [6]). [(Lc 21 b) *Und die Weinenden hat er erfreut durch seine Verheissung* [7]).] (Mt 9) Beati pacifici, quia filii dei vocabuntur [8]). (Mt 10) Beati qui persecutionem patientur propter iustitiam . . [*dass sie eingehn werden ins Himmelreich* [9]). (Mt. 11) *Und denen, welche um seines Namens willen verfolgt werden, verkündigt er Seligkeit und Ruhe in sei-*

nem Reich.] (Mt 12) Vos gaudete et exsultate, quia merces vestra multa est in caelo; (Lc 23) *et* in illa die gaudebitis [10]) (Lc 24) Vae vobis divites, [denn ihr habt eure Bitte (Wunsch) empfangen [11]).]

1) E 62. Das *in spiritu suo* auch E 64 betont. So auch A 41, 9. 390, 1. 437, 14; Sc Mt 5, 3 (ברוחהון, P dagegen ברוח). Die deutschen Worte aus A 390, 1. 437, 15. — 2) E 62. A 41, 10. An dieser Stelle gibt A eine freie Umschreibung der Makarismen, so dass weder der Wortlaut, noch die Reihenfolge sicher zu erkennen; doch bestätigt er die bei E 62 durch den directen Anschluss von Mt 5 an Mt 3 (*addit: beati mites*) bezeugte Ordnung, indem er die Seligpreisung der Trauernden auf die der Sanftmütigen folgen lässt. Ebenso Sc, wogegen P die des griech. textus rec. hat. A 175, 7: *denn er sagt in der Schrift*: *die Sanftmüthigen erben die Erde und wohnen auf ihr in Ewigkeit.* — 3) E 63 *flent* scheint eine Mischung mit Lc 21 zu sein, s. Note 7; *lugent* gebe ich nach A 41, 11: *Er verhiess den Trauernden* (לאבילא wie Sc P Mt 4), *dass man sie anflehen wird* (דלהון נתכשפון). Bikell hat die Eigenthümlichkeit verwischt (Ausgew. Schriften der syr. Kirchenväter S. 41), ebenso A² 41. Es ist nicht Variante einer syr. Uebersetzung — Sc P haben *getröstet werden* — sondern eine andere Uebersetzung von *παρακληθήσονται man wird sie bitten* s. Note 11 u. § 54 Note 7. Das wird der Text von T sein, welchen der armenische Uebersetzer E 63 durch den gewöhnlichen ersetzt haben mag. — 4) E 63 *Beatus* etc. Den Plural gebe ich nach A 41, 12 = Sc P. Der Singular mitten unter Pluralen E 63 scheint durch Attraction der dort folgenden Psalmstelle veranlasst. — 5) A 41, 13 vor Mt 8 reproducirt. — 6) E 63. A 41, 13 sq.: *denjenigen*, *die rein sind in ihrem Herzen* (= Sc P) *sagte er*, *dass sie Gott sehen werden.* cf. A 103, 10. — 7) A 41, 13 nach den Hungernden, also wohl aus Lc 21. Bei E fehlt es; aber wenn er in Mt 3 *flent* eingetragen hat, so wird das eine Combination der beiden in T enthaltenen ähnlichen Makarismen (Mt 3. Lc. 21b) sein. Dafür spricht auch die sonst unerklärliche Stellung von Mt 4 hinter Mt 8 in E 63. Er hat Mt 4 zunächst übergangen, dann aber als sein Text ihm Lc 21b darbot, dies mit Mt 4 combinirt. — 8) E 63. A 275, 12. 304, 19, ungenauer 41, 9: *dass sie ihm Brüder sein werden und Söhne Gottes werden.* Das in den beiden wörtlichen Citaten stehende הנון theilt A mit Sc, > P. Aus E wird sich nichts schliessen lassen. — 9) E 63. A 41, 15, wo die folgende freie Reproduction von Mt 11 oder Lc 22 sich sofort anschliesst. *Gerechtigkeit* ist bei A wie Sc צדיקותא, in P כאנותא. — 10) E 64. Ob *et* vor *in illa* dem Text angehört oder zwei Citate verbinden soll, ist ungewiss. Uebrigens hat auch Sc *in illa die* in Mt. 12 aufgenommen. — 11) E 64. A 390, 3, wo auch das *πλήν* (ברם P, es fehlt Sc) nicht ausgedrückt. Dass der Satz mit *divites* nicht schloss, sagt E 64 ausdrücklich, theilt aber die Worte nicht mit. A übersetzt *τὴν παράκλησιν ὑμῶν* בעותכון entsprechend der obigen Uebersetzung von *παρακληθήσονται* (Note 3), P hat auch hier das Gewöhnliche בויאכון.

§ 17. Mt 5, 13—48. (Lc. 6, 27 sqq. 8, 16; 11, 33; 16, 17.)
E 64—71.

(Mt 13) Sal estis vos terrae [1]).. [*denn* wenn das Salz dumm wird, *so verwest und verdirbt sofort die Welt*]. (Mt 14) Vos estis lux mundi [2]). [(Mt 15. Lc 8, 16. Lc 11, 33) Niemand zündet eine Leuchte an und stellt sie unter den Scheffel oder unter das Bett, oder stellt sie an einen verborgenen Ort, sondern er stellt sie oben auf den Leuchter, damit Jedermann das Licht der Leuchte sehe [3])]. [(Mt 16) Luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorificent patrem vestrum, qui in caelis est [4])]. (Mt 17) Ego non veni, solvere legem aut [et] prophetas, sed implere [ea] [5]). (Mt 18. Lc 16, 17) Facilius est transire caelum et terram, quam a lege unum apicem perire [6]). (Mt 19) Omnis qui solverit unum ex mandatis [7])... (Mt 20) Nisi abundantior inveniatur iustitia vestra quam scribarum et Pharisaeorum, non potestis intrare in regnum caelorum [8]). (Mt 21. 22) Hoc audistis, quod dictum est: ne occidas; qui enim occidit, reus est iudicii. Sed ego dico vobis: qui dicit fratri suo „fatue" (vilis) aut „stulte" [9])... (Mt 23. 24) Si oblaturus es munus tuum super altare [und du gedenkst, dass du gegen deinen Bruder hast irgend einen Zorn], relinque munus tuum [vor dem Altar] et vade, reconciliare [mit deinem Bruder, und dann komm, opfere deine Gabe [10])]... (Mt 27. 28) Audistis, quia dictum est: non adulterabis; sed ego dico vobis: quicunque aspicit et concupiscit, adulterat [11]). [(Mt. 29) Wenn dein Auge dich ärgert, so reisse aus, wirf es von dir.. [12])] Si manus tua vel pes tuus scandalizet te... [(Mt 34—37) Bei euch selbst (v. l. ihr selbst) sollt ihr nicht schwören [13])... Du sollst nicht schwören beim Himmel, denn er ist ein Thron Gottes, ... und nicht bei der Erde sollst du schwören, denn sie ist ein Schemel unter seinen Füssen ... und auch nicht bei Jerusalem sollst du schwören, weil sie die Burg eines grossen Königs ist ... und auch nicht bei deinem Haupt, weil du an demselben nicht ein einziges Stück von einem Haar schwarz oder weiss machen kannst ..., sondern es soll eure Rede sein „ja, ja" und „nein, nein", *und er sagte:* was mehr als dies ist, ist vom Bösen [14])]. (Mt 38) Audistis, quod dictum est: oculum pro oculo [et dentem pro dente [15])]. (Mt 39. Lc 6, 29) Sed ego dico vobis, omnino non resistere malo [16]).. Qui percutit maxillam tuam, porrige ei et alteram partem [17])... [(Mt 41) Und

wer dich zwingt, dass du eine Meile mit ihm gehest, gehe mit ihm zwei andere. (Mt 40) Und wer nehmen will deinen Leibrock, gib ihm auch deinen Mantel[18])]. [(Lc 6, 30 b) Wenn einer das Deine wegnimmt, fordere es nicht[19])]. [(Mt 44. Lc 6, 27) Liebet eure Feinde, und segnet den, der euch flucht, und betet über die, welche euch belästigen[20]). (Mt 46 sq. Lc 32) Wenn ihr liebt den, der euch liebt, was ist euer Dank? Denn wenn du liebst den, der dich liebt, so thuen auch die Heiden also; den, der sie liebt, den lieben sie. (Lc 33) Und wenn ihr Gutes thut dem, der gegen euch thut, was schön ist, was ist euer Dank? denn siehe auch die Zöllner und Sünder thuen also. (Lc 35 sq. Mt. 45. 48) Aber ihr, weil ihr Söhne Gottes, der im Himmel ist, genannt werdet, sollt ihm gleichen, der sich erbarmt über die, welche den Dank verweigern[21])].

1) E 64; durch den Zusammenhang ist die Voranstellung von v. 14 vor v. 13 veranlasst. Das Folgende aus A 457, 7. Die Varianten von A Sc P sind unerheblich. — 2) E 64. A 13, letzte Z. — 3) A 14, 7. Bis *Scheffel* buchstäblich mit Sc Lc 11, 33, aber auch Mt 5, 15, wo P genauer nach Gr. Aber *τὸν μόδιον* ist bei A P סאתא, in Sc so nur Lc 11, 33, dagegen Mt 15 מודיא. — *Oder unter das Bett* Lc 8, 16 Sc P, oder Mr. 4, 21 P. — *oder . . . verborgenen Ort* genau mit Sc Lc 11, 33 (aber auch Lc 8, 16, wo P >) באתרא טשיא, dagegen P בכסיא. Auch das *er stellt sie* nach *sondern* hat A nur mit Sc Mt 15. Lc 11, 33, > P. — *damit Jedermann* etc. der Satzform nach Lc 8, 16 oder 11, 33, übrigens abweichend von Gr Sc P. — 4) E. 219. A 14, 1. Letzterer mit P (טבא = *καλά*) gegen Sc (שפירא). Auf welcher Seite hierin E steht, ist nicht zu entscheiden; im übrigen wörtliche Uebereinstimmung dieser vier Texte. — 5) E 64 sq. A 28, 3 fast wörtlich ebenso, nämlich gegen Sc P Gr statt *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι* abgekürzt *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας, ἀλλὰ πληρῶσαι αὐτούς.* Cf. Clem. hom. III, 51 *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον* (weiter nichts); Constit. apost. VI, 19 ed. Lagarde p. 181, 3 *οὐ γὰρ ἦλθον, φησί, καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι.* Cf. übrigens auch § 24 N. 16. — *aut* E mit P, *et* A Sc wird das Ursprüngliche in T sein. — *ea* fehlt hier in E, findet sich aber E 170 (*veni adimplere ea*) wie in A Sc (אנון). — 6) E 65. Dass dies ein Citat aus der Bergpredigt sein will, zeigt der Anschluss von Mt 5, 19. Es ist aber Lc 16, 17 P Gr. Nun citirt aber A 30, 3 Mt 5, 18: *ein Buchstabe Jud vom Gesetz und den Propheten wird nicht vergehen, bis Alles geschieht*, und A 30, 20: *Nicht wird vergehen ein Buchstabe Jud vom Gesetz* (נמוסא, vorher אוריתא) *und von den Propheten.* Die Combination von יוד (Mt 5, 18) und אתותא (Lc 16, 17 P = *κεραία*) findet sich auch in Sc Mt 5, 18 und zwar neben *ἢ μία κεραία.* Ob und wie nun in T mit Mt 5, 18 die Lucasparallele verbunden war,

ist noch nicht zu sagen. Es bleibt die Möglichkeit, dass A hier den Text von T mehr oder weniger genau bewahrt, E aber vermöge seiner Kenntnis der kanon. Evv. Lc 16, 17 substituirt hat. — 7) E 65 mit dem Zusatz *scilicet novi testamenti.* — 8) E 65, noch einmal ebendort halb, und E 66 vollständig, ohne Variante. — 9) E 66 bis *fatue.* Aus E 68 (*qui dicit fratri suo: vilis aut stulte*) folgt doch wohl, dass in T auch *μωρέ* wiedergegeben war. — 10) Das unvollständige Citat E 65 habe ich aus A 37, 6 sqq. u. A 72, 5 sqq. ergänzt. *oblaturus es* = *opfern willst* A 37, *opfern wirst* A 72 (תקרב, dagegen Sc P מקרב אנת), auch abweichend in der Conjunction (*wenn*) sowohl von Sc als P. — *munus tuum* E Sc P, nur *munus* A 37 u. 72. — *super altare* E P, *vor dem Altar* Sc, > A 37 u. 72. — *gedenkst* A das gleiche Verb wie Sc (anders P) und beidemale > A *daselbst* (Gr Sc P). — *du gegen deinen Bruder hast* A 37 u. 72, *gegen dich dein Bruder hat* Sc P. — *irgend einen Zorn* אכתא מדם A 37 u. 72, מדם אכתא P, מדם an der Spitze des Nebensatzes u. אכתא am Schluss Sc. — *vor dem Altar* A. 37 u. 72, *daselbst vor dem A.* Sc P, > E. — *vade* E A 37 u. 72, *vade prius* Sc P. — *opfere* A 37 u. 72 P, *und opfere* Sc. — 11) E 66. Der Ausfall des Objects zu *aspicit* ist sonst nicht bezeugt. — *et concupiscit*: so auch Sc, aber + *eam*, dagegen P u. Ephr. II, 174 c mit Gr *so dass er sie begehrt.* — *adulterat:* das Object hierzu fehlt auch bei Justin. apol. I, 15 (Otto ed. 3 p. 46) Athenag. leg. 32 (Otto p. 166); aber *ἤδη ἐμοίχευσε τῇ καρδίᾳ παρὰ τῷ θεῷ* Just., *ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ* Athen. — *ἤδη* fehlt auch in Sc gegen P Ephr. II, 174 c. — 12) A 262, 11; er fährt dann frei fort *oder deine Hand oder dein Fuss.* Sc P: *d. rechtes Auge* und *und wirf* etc. Auch E 67 (zweimal) zeigt beiläufig Kenntnis von Mt 5, 29 sogar *dexter oculus*, so auch *manus dextra.* Aber der Text, den E 66 vor der Auslegung gibt, scheint der von T zu sein, zumal er in Weglassung des *δεξιός*, *δεξιά* und in der Zufügung von *πούς* mit A gegen Gr Sc P stimmt. Es muss demnach T Mt 5, 29. 30 nach Mt 18, 8. 9 umgestaltet haben. Dass auch A die Bergpredigt citiren will, zeigt die Ordnung *Auge*, *Hand*, (*Fuss*). Andrerseits wird E 67 sein *δεξιός*, *δεξιά* aus Erinnerung an den kanon. Text geschöpft haben. — 13) A 505, 3 als Wort Jesu, ebenso Sc. Das hier vor קנומכון ausgefallene ב fehlt auch in einer Hs. des A. Das heisst aber *ihr selbst* und ist wahrscheinlich in A auch das Ursprüngliche. Nach Gr (*ὅλως*) gibt P סך. Die Worte in A 499, 5 (*Ueberdies befahl unser Lebendigmacher: du sollst nicht schwören einen Lügeneid, und wer* [einen] *schwört, wird im Gericht schuldig sein*) sind so frei gestaltet, dass sie ohne Bestätigung in E nicht als Text von Mt 5, 33 gelten können. — 14) A 499, 11—500, 13 mit erläuternden Zwischenbemerkungen, in manchen Kleinigkeiten genauer mit Sc als P, besonders nach den von Wright in den Text genommenen Lesarten. Statt כרכה (*seine Burg*, *Stadt*, Uebersetzung von *πόλις* z. B. Lc 23, 51 Sc) hat der eine cod. von A מדינתה wie Sc P an unsrer Stelle. — 15) E 69. Das *dens pro dente* nur vorläufig E 65. — 16) E 69. *omnino* sonst unbezeugt. — 17) E 65 zweimal, E 69 zweimal, E 70 ohne jede Variante, dagegen E 133 *si quis te percusserit in maxillam*,

praebe ei et alteram. — Auch A 180, 11 citirt in Verbindung mit Mt 5, 40 diesen Satz ohne *δεξιάν*. Wenn dies ein Zeichen der Einwirkung von Lc 6, 29 auf den Text von T ist, so ist um so auffälliger, dass es auch Sc Mt 5, 39 >. Ob hier in Sc auch das קרב (statt אפנא P) stand, welches A 180, 11 und P Lc 6, 29 steht, ist nicht zu sagen, da das Verb in Sc durch Schreibfehler ausgefallen ist. Das fünfmalige *partem* in E kann ich sonst nicht belegen. Ephr. carm. Nis. 39, 10 (syr. p. 72, 124) *Wer dich auf deine Backe schlägt, dem reiche* (אתקן) *die andere Backe.* — 18) A 180, 11 sq. im Anschluss an Mt 39. Die Umstellung von 41 und 40 mag nur Gedächtnisfehler sein. — Die Uebersetzung von *ὅστις σε ἀγγαρεύσει* sieht aus wie eine Combination der P (מן דמשחר לך, *wer dich nöthigt*, dasselbe Verb Mt 27, 32. Mr 15, 21) und Sc (מן דאמר לך דתאזל עמה, *wer dir sagt, dass du mit ihm gehest*). — *μίλιον ἕν* in P מילא חד, in A Sc nur מילא. — *δύο* Gr P, *zwei andere* A Sc. — Mt 40 abgekürzt ohne genaueren Anschluss an Sc oder P. — 19) A 370, 11. Sc fehlt, P genau mit Gr. — Die Stelle des Satzes in T wird durch partielle Uebereinstimmung von Mt 42 und Lc 6, 30 angezeigt. — 20) A 34 extr., woran sich dann die Citate bis zum Schluss des § in gleicher Ordnung wie oben anreihen, *euch belästigen* מתטגרין בכון (nach andrer Hs. מקטרגין לכון) soll wohl *τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* sein. Weder Sc Mt 5, 44, noch P Mt 5, 44. Lc 6, 27 haben eins dieser Verben. — Ephr. I, 463 f citirt Mt 5, 41 b genau nach P gegen Sc. — 21) Eine ungenaue Anspielung an Lc 6, 36 findet sich A 103, 11: *Lasst uns barmherzig sein, wie geschrieben steht, damit sich Gott über uns erbarme.*

§ 18. Mt. 6. E 71 sq.

[(Mt 6, 6) Gebe in die Kammer und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und der Vater, der das Verborgene sieht, wird dir's vergelten [1]). . . (8) Euer Vater weiss, ehe ihr es erbittet, was euch noth thut [2])]. [(9) Pater noster, qui es in caelis [3])]. [(12) Vergib uns unsere Schulden, und auch wir werden vergeben unseren Schuldigern [4]). . . (15) Wenn ihr den Menschen ihre Vergehen nicht vergebt, die sich an euch vergehen, wird auch euch der Vater nicht vergeben [5])]. (Mt. 17. 18) Sed tu cum ieiunas, lava faciem tuam et ungue caput tuum, ne appareas hominibus ieiunans . . . Pater tuus, qui videt in abscondito, retribuet tibi palam [6]). [(19. 20) Sammelt euch nicht Schätze (oder *einen Schatz*) auf der Erde, wo die Diebe graben und stehlen, und wo die Motte fliegt und verdirbt, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, (Lc 12, 33) einen Schatz, der nicht ausgeht, (Mt 20 b) wo nicht die Motte verdirbt und nicht die Diebe stehlen [7])]. (Mt 21. Lc 12, 34) Ubi thesauri vestri sunt, ibi erunt et corda vestra [8]). . . (Mt 23 b) Si lumen, quod in te

est, tenebrae sunt [9]). . . . [(Mt 24. Lc 16, 13) Der Mensch kann nicht zwei Herren dienen [10])].

1) A 67 sq. Vorher geht ein ganz ungenaues Citat: *Betet im Verborgenen zu dem Verborgenen; er sieht Alles.* Nachher A 68, 2 vervollständigt er obiges Citat: *Bete zu deinem Vater im Verborgenen, indem die Thür verschlossen ist.* A mit Sc *die Kammer*, P *deine K.;* A mit Sc *im Verborgenen*, P *der im Verborgenen* (ist) cf. cod. gr. D (*προσευξαι τῷ πατρί σου ἐν τῷ κρυπτῷ*) Clem. hom. III, 55 (*ἐν τῷ κρυπτῷ εὔχεσθε*). A Sc > *ἐν τῷ φανερῷ* (Gr rec. P). Statt *das Verborgene sieht* (cf. Clem. hom. III, 55: *ὁ βλέπων τὰ κρυπτά*) hat die andre Hs. wie Sc P Gr *im* oder *ins Verborgene.* — 2) A 68, 16 *es erbittet*, Sc P Gr *ihn bittet.* — 3) E 271 könnte auch aus Lc 11, 2 sein, da Sc dort ebenso wie Mt 6, 9 lautet. Aber von Lc 11, 1—8 zeigt E ebensowenig wie A eine Spur. — 4) A 37, 5 u. 9; 71, 16. An der dritten Stelle hat nur eine Hs. (bei Wright am Rande) so, die andre *da auch wir*, Sc P *wie auch wir.* — *werden vergeben* A 37 u. 71 Sc, *haben vergeben* P. — 5) A 35, 11 mit Sc *τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, >P, aber A > *τὰ παραπτ. ὑμῶν* gegen Sc P. — An Mt 5, 16 spielt A 51, 1 an. — 6) E 71 *pater tuus* mit P, *pater* Sc. — *palam:* > Sc P. Ob nur Zuthat des armen. Uebersetzers s. N. 1. — 7) A 380, 14. *Schätze* zweimal mit P, aber die LA am Rand ohne Ribbui stimmt mit Sc; dies scheint in A das Richtige, da er gleich nachher unzweideutigen Singular hat. — Die Voranstellung der Diebe vor die Motte sonst unbezeugt. — *Die Motte fliegt* (eigentl. *fällt*) *und verdirbt* v. 11 und die entsprechende LA in v. 20 genau mit Sc gegen alle sonstige Zeugen. — Der Zusatz aus Lc 12, 33b ist ganz in der Art von T. — 8) E 72. Das beiläufige Citat E 170: *ubi thesaurus tuus est, ibi est et cor tuum* hat wenig Bedeutung, aber auch auf obigen Plural ist bei Uebersetzungen aus dem Syr. in Fällen wie dieser gar nichts zu geben. Das bei A 389, 18 sich fortsetzende Citat hat: *Und wo euer Schatz sein wird, da wird sein auch euer Herz.* Abgesehn von *und* statt *denn* und etwas veränderter Stellung mit Sc gegen P, wo איכא statt אתר und zweimal Präsens statt Futurum. — 9) E 72 so abgebrochen. — 10) A 181, 10 nicht als Schriftwort citirt, daher kleine Abweichungen in Stellung und Wortform (ברנשא, Sc P אנש) ohne Bedeutung, aber wesentlich mit Sc gegen P. — Ueber Mt. 6, 33 s. oben S. 65; Mt 6, 34, wo Sc P übereinstimmen, citirt Ephr. II, 81b ziemlich genau ebenso.

§ 19. Mt. 7. Mr. 4, 24 sq. (Lc. 6, 37—49). E 72. 73.

(Mt 7, 1. 2. Lc 6, 37. 38) Nolite iudicare, ne iudicemini; [denn mit dem Gericht, womit ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden]. Dimittite, et dimittetur vobis. Nolite punire [1]). . . . [Lasst los und ihr werdet losgelassen werden. Gebet und es wird euch gegeben werden. (Mr 4, 24. Lc 8, 18) Sehet zu, was ihr höret [2])] . . . et addetur ei [3]). (Mr 4, 25. Lc 8, 18) Qui

habet, dabitur ei, et qui non habet, etiam quod putat se habere, auferent ab eo[4]. . . (Mt 7, 6) Nolite dare sancta canibus[5]. . . [(Mt 7, 7. Lc 11, 9) Zu jeder Zeit bittet und nehmet, und wenn ihr sucht, werdet ihr finden[6]. . . (Mt 7, 8. Lc 10, 10) Jeder der bittet, empfängt, und wer sucht, findet, und wer anklopft, dem öffnet man[7])]. [(Mt 7, 14) . . Porta angusta est[8]) . .] [(Mt 7, 16—18. Lc 6, 43—45. Mt 12, 34. 35) Man sammelt nicht von den Dornen Trauben und nicht Feigen von den Disteln[9]); denn der gute Baum gibt gute Früchte, und der schlechte Baum gibt schlechte Früchte. Nicht kann der gute Baum schlechte Früchte geben, und nicht kann der schlechte Baum gute Früchte geben; denn an seinen Früchten wird der Baum erkannt[10]). Der gute Mann aus den guten Schätzen, die in seinem Herzen sind, holt hervor und redet Gutes, und der böse Mann aus den bösen Schätzen, die in seinem Herzen sind, holt hervor und redet Böses, denn aus den Ueberschüssen des Herzens reden die Lippen[11])]. [(Mt 7, 24—27) *Freie aber deutliche Anspielungen A 7. A 103. A 302*].

1) Die lat. Sätze bis dahin in dieser Ordnung E 72; die deutsche Einschaltung (Mt 2) aus A 252, 12. Wenn dort gleich darauf 252, 13 derselbe Satz noch einmal mit den oben in den Text gesetzten Worten aus Mr 4, 24. Lc 8, 18 als Einleitung wiederholt wird, so folgt nicht, dass die Sätze so in seinem „Evangelium“ geordnet waren; es wäre dann vielmehr die unmittelbar davor stehende Anführung derselben Worte ohne jene Einleitung aus Mr 4, 24 unbegreiflich. Es folgt auch nicht, dass diese Worte dicht hinter einander zweimal in T standen; denn woher sollte der Harmonist auf die Wiederholung gekommen sein, da sie nur einmal Mt 7, 2 und nicht Mr 4, 24 und vollends nicht Lc 8, 18 in seinen Vorlagen zu lesen waren? Es folgt nur und zwar unweigerlich, dass in dem „Evangelium“ des A das *βλέπετε τί ἀκούετε* in nächster Nähe bei Mt 7, 2 stand, so dass A mit Recht sagen konnte, Jesus habe nicht nur Mt 7, 2 gesprochen, sondern dieses Wort auch noch durch die besondre Mahnung Mr 4, 24 eingeschärft. — *dimittite* etc. ist nicht das *ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε* Lc 6, 37, denn A 35, 9 citirt in einem Zuge: *vergebet und es wird euch vergeben werden, und lasset los und ihr werdet losgelassen werden, und gebet und es wird euch gegeben werden.* Der erste Satz, welcher A 40, 7 im Anschluss an Lc 5, 35 citirt wird, entspricht ebenso wie das *dimittite* etc. des E einem *ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν.* Dass dies ausser und neben dem *ἀπολύετε κτλ.* in T gestanden hat, bezeugt nicht nur A; es ergibt sich auch aus der Stellung, welche ihm E anweist, gleich nach *μὴ κρίνετε* und vor *μὴ καταδικάζετε*, was E durch *nolite punire* frei wiedergiebt. Die LA ist aber uralt. Polyc. ad Philipp. 2, 3 (s. meine Anm. dazu) schliesst gleichfalls an *μὴ κρίνετε κτλ.* an *ἀφίετε κτλ.* Leider fehlt Sc für Lc 6, 37. P hat den gewöhn-

lichen Text. — 2) A 35, 10. 252, 13 s. vorige Note. — 3) Dass dies in diesem Zusammenhang gestanden, ergibt sich aus der Art, wie es E 73 in der Besprechung der E 72 förmlich citirten Sätze *Qui habet* etc. verwerthet *(addetur ei . . . nobis additur . . addet nobis ad id quod accepimus)*. Allerdings findet sich dies in Sc auch Lc 8, 18 eingeschaltet hinter δοθήσεται αὐτῷ, aber wenn es E dorther hätte, würde es auch in dem förmlichen Citat E 72 stehen. — 4) Wörtlich nur Lc 8, 18, aber die Brücke vom Zusammenhang der Bergpredigt zu Lc 8, 18 bildet in T das vorher aus Mr 4, 24 Gegebene. Nur Marcus, nicht Lucas hatte den Spruch (Mr 4, 25. Lc 8, 18) in Verbindung mit Sätzen gegeben, welche nach Mt 7, 2 der Bergpredigt angehörten. — 5) E 73. Gleich nachher *etsi canes sancta non devorent et porci margaritis non abutantur* etc. — 6) A 485, 3. Der Eingang erinnert an Lc 18, 1, wo für πάντοτε Sc P das gleiche Wort wie A hier. — 7) A 443, 3 am Schluss (gegen Ephr. Overbeck p. 102, 10 s. oben S. 65 Sc P Gr) *dem öffnen sie*. — 8) E 263. Auch A 103, 6 eine Anspielung an den *kleinen und engen Weg*. — 9) Soweit A 303, 5, von da bis zum Schluss der Klammer A 303, 6—10 u. A 186, 18—187, 4. — *Man sammelt nicht* mit Sc Mt 7, 16 gegen P Gr (μήτι συλλέγουσι;). Cf aber Lc 6, 44, woher der übrigens nach Mt gegebene Satz in T seine Form hat. — *und nicht Feigen von den Disteln* in Stellung und Ausdruck (דרדרא A Sc, קורטבא P) ganz Sc, wo nur *und auch nicht* steht. — *gibt . . geben*, dagegen Sc P *macht . . . machen*. — 10) *Denn an s. Fr.* etc. A 186 Lc 6, 44a, nicht Mt 7, 20. Hiermit wird der Uebergang von Mt zu Lc gemacht und nur das schon dagewesene ausgelassen. — 11) A 186 sq. 303, 8 sehr gleichmässig citirt; nur ist A 186 vorangeschickt *so* (var. l. *so auch*) und A 303 das Wort „Ueberschüsse" περίσσευμα schon vorher anstatt *böse Schätze* gebraucht und am Schluss des Citats A 303, 11: *wie unser Erlöser lehrte und sprach*. — *holt hervor und redet* (2mal) ist Combination von προβάλλει Mt 12, 35 (Sc P מפק, ebenso A 187, 1. 2; 303, 9. 10) oder προφέρει Lc 6, 45a (P dasselbe Wort, Sc fehlt) mit λαλεῖ Lc 6, 45 extr. — Die Plurale *Schätze* (θησαυρός), *Ueberschüsse* (περίσσευμα), *Lippen* (στόμα) hat A mit Sc P an beiden Stellen gemein. Erst Hl hat die Spuren alterthümlicher Freiheit getilgt bis auf den Plural περισσεύματα, das wenigstens Mt 12, 34 auch dort stehen blieb. — In Bezug auf A 41, 20 sqq. s. oben S. 81 Anm. 1.

§ 20. Lc. 7, 1—10. Mt. 8, 5—13. E 74.

(Lc 7, 3 sqq. Mt 8, 5 sqq.) Venit ille cum senioribus populi et rogavit eum, ut non dedignaretur venire et salvare servum suum. Et cum annuisset, ut iret, dixit ad eum: (Lc 6b u. 7. Mt 8b) Domine, noli vexari, sed tantum dic verbo, et sanabitur [der Knabe[1])]. . . (Lc 9. Mt. 10) Et cum hoc audisset, admiratus est[2]) et dixit: Non in aliquo in Israel tantam fidem inveni[3]). . . . (Mt 12) *At Judaei . . . ibunt* in tenebras exteriores[4]). . . . [(Mt 13) *Und nach seinem Glauben geschah ihm*[5])].

1) Das Latein. so ohne Unterbrechung E 74. Der deutsche Zusatz aus A 20 extr., wo es heisst: *Und auch als der Diener des Königs ihm nahte, ward der Knabe gesund, als er zu dem Herrn sprach: sprich mit einem Wort, so wird der Knabe geheilt werden.* — A 42, 1 nennt den Geheilten *den Sohn des Centurio.* Ob auch in T schon so wie allem Anschein nach von A Jo 4, 46 sqq. (*βασιλικός*) mit der synoptischen Erzählung combinirt war, lässt sich nicht bestimmt sagen. Schon die Vereinigung von Mt und Lc ist genug Beweis harmonistischer Kunst. Doch ist zu bemerken, dass Jo 4, 46—54 in T fehlt, also vielleicht mit unsrer Erzählung für identisch gehalten wurde. — 2) A 20 extr. in freier Wiedergabe + *über seinen Glauben.* — 3) E 74 wesentlich mit Sc (ähnlich die Randnote des Hl zu Mt 8, 10) Vatic. u. a. gegen P. — 4) E 74, will kein Citat sein, bezeugt aber Mt 8, 10. 11, nicht Lc 13, 28. 29. — 5) A 20 extr.

§ 21. Lc. 7, 11—17. E 74.

Filius virginis filio viduae obviam venit, lacrymisque viduae quasi spongia et morti filii eius vita fuit[1]) etc. [*Denn als er den Sohn der Wittwe lebendig machte, rief er ihn zweimal, indem er zu ihm sprach:* (Lc 14) Jüngling, Jüngling, steh auf! *Und er ward lebendig und stand auf*[2])].

1) E 74, wo ausserdem nur noch ein rhetorischer Satz, kein Citat. Der Anschluss an § 20 ist im Commentar zweifellos. T folgt dem Lc. — 2) A 165, 16. Das doppelte *νεανίσκε* ist meines Wissens als syrischer Text sonst nicht bezeugt (Sc fehlt), wohl aber durch cod. gr. D und die Italahss. Vercell. Corbei., also gewiss aus T.

§ 22. Mt 8, 18—34. Lc 9, 57—62; 8, 23—39; Mr 4, 36—5, 20. E 74—76.

(Lc 9, 57. 58. Mt 8, 19. 20) Veniam et sequar te . *Propterea responsum accepit:* Vulpibus sunt habitacula sua, et filio hominis non est locus, ubi ponat caput suum[1]). [(Lc. 59. 60. Mt 21. 22) Ich werde hingehn, begraben meinen Vater und zu dir kommen. *Und es sprach zu ihm der Herr:* Lass die Todten ihre Todten begraben, du aber gehe hin, verkündige das Königreich Gottes[2])]. (Mt 24, 26. Mr. 4, 38. 39. Lc 8, 23. 24) *Qui dormivit, is et surrexit et sopivit mare* . . . Increpavit ventum et cessavit . . . (Mt 28. Mr 5, 1. Lc 26) Gergeseni . . . (Mr 9. Lc 30) legio[3]). . . (Mt 29. Mr 10. 12. Lc 31. 32) Et daemones coeperunt precari, ne eos ex hoc loco expelleret, eosque ante tempus in gehennam mitteret[4]). . . . (Mt 32. Mr 13. Lc 33) Et cum intrassent in porcos, statim suffocarunt eos [in mari][5]). . . (Mr 19. Lc 38. 39) Virum illum dimisit dicens: vade, praedica[6]).

1) E 74. A 118, 9: *Während seine Wohnung in der Höhe war, hatte er nicht einen Ort*, (אתר wie Sc, איכא P Mt 20. Lc 58) *wo er sein Haupt stützte.* — 2) A 168, 12. Die Abkürzung zu Anfang bedeutet nichts. — *und* (ich werde) *zu dir kommen* nur A, *und ich werde kommen* Sc Mt 21. Lc 59, > P. Im übrigen stimmen A Sc P genau. — 3) Zerstreute Stücke aus E 74. 75. Cf. A 42, 3 eine kurze Anspielung. E gibt *Gergeseni*, dagegen Sc P Lc 8, 26, P auch Mt 8, 28. Mr 5, 1 *Gadareni.* — 4) Die Mischung aus Mt 8, 29 (*πρὸ καιροῦ*) Mr 5, 10 (*ἔξω τῆς χώρας*) Lc 8, 31 (*εἰς τὴν ἄβυσσον* לגהנא Sc wie E 75, לתהומא P) ist sicher wörtlich von E wiedergegeben. Fraglich ist, ob aus T auch E 235 geschöpft ist: *Virtutes tenebrarum magna voce clamarunt et dixerunt: tu es filius dei, eumque orarunt, ne eas in gehennam mitteret.* — 5) Wenn E 75 des Meeres nicht gedacht wird, so könnte man E 185: *dominum eos in mare misisse scriptura non dixit* so verstehen, als ob E diesen kanonischen Bericht nur aus anderen Auslegungen kennte, die er bestreitet. Aber E 186 liest man: *porcos in mari suffocavit.* Cf. Ephr. II, 525 f. 535 e. Carm. Nisib. 35, 2. 3; 39, 14. Also ist E 185 nur darauf Gewicht gelegt, dass Jesus die Dämonen nicht durch directen Befehl in's Wasser geworfen cf. Mös. 185 n. 3. — 6) E 76. Dort auch noch eine Anspielung an Lc 8, 37.

§ 23. Mr 5, 21—43. Lc. 8, 40—56. Mt. 9, 16—36. E 76—90.

[(Mr 5, 22. Lc 8, 41) *Als der Synagogenvorsteher ihn bat wegen seiner Tochter* ..[1])].. (Mr 25. 26. Lc 43. Mt 20) *Fluxum sanguinis, qui duodecim per annos currebat ... Per multos annos, quibus mulier medicis utebatur, expensa eius multa dissipata sunt ... et ab omnibus medicis molestiis affecta erat*[2]). (Mt 20b. Lc 44. Mr 27. 33) Timens et tremens a tergo eius fimbriam vestimenti eius tetigit[3]). (Mr 29) Et cognovit in se ipsa, quod sanata esset a cruciatibus suis[4]). .. (Mr 30) Quis tetigit vestimenta mea?[5]).. (Lc 45) *Cum Simon diceret*: Turbae hominum te circumdant et premunt, et tu dicis: quis accessit ad me?[6]).. (Lc 46) Quis me tetigit? Ego scio virtutem magnam a me exiisse[7]). (Lc 47) Cum vidisset, hoc quoque ei absconditum non esse[8]).. (Mr 34. Lc 48) Vade in pace, fides tua te salvam fecit[9])... (Lc 50. Mr 36) [Tantum] firmiter crede, et vivet filia tua[10]). .. [(Lc 52. Mr 39. Mt 24) Das Mädchen ist nicht gestorben, sondern schläft[11]). ... (Mr 41. Lc 54). *Er rief sie zweimal und sprach zu ihr:* Mädchen, Mädchen, stehe auf. (Lc 55a) Und es kehrte ihr Geist zurück, und sie stand auf[12])]. (Lc 55b. Mr 43b) Et praecepit, ut ei darent aliquid ad manducandum[13]).

1) A 20 extr. Ebenso bezeichnet er den Jairus A 42, 4; 165 extr. A 169, 2. — E 88 (s. Mösinger's Note 6) *summus sacerdos* Schreib- oder

Lesefehler. — 2) E 85. 88 sq. 79. — 3) So, mit *scriptura dixit* eingeleitet und mit besonderer Betonung des *timens et tremens*, was aus Mr 33 vorweggenommen ist, E 90. Auch E 80. 81. 88 *fimbriam vestimenti eius*. — 4) E 84. *in se ipsa*, dagegen P = Gr *an ihrem Leibe*, Sc. fehlt. — 5) E 78, ebenso E 81 *(vestes meas)*. Das kürzere *quis me tetigit* E 80 mag aus Mr 31, oder Lc 45 stammen, oder willkürliche Vereinfachung. — 6) E 77 *Simon*, Sc *Kepha*, P *Simon Kepha*. — 7) E 83, nicht ganz so vollständig E 81. Das ἥψατό μου τίς dieser Stelle scheint E auch als Frage gefasst zu haben. Sc P haben אנשׁ = τις = *aliquis*. Beide > das zweimal von E gebotene *magnam*. Ueber das Citat aus Lc 6, 19 E 83 s. oben S. 57. — 8) E 80. *hoc quoque* mit Sc, > P. — 9) Diese Ordnung ist durch E 80 extr. ausdrücklich bezeugt. — 10) So E 89, ohne *firmiter* E 88, beidemale ohne *tantum*, das ich aus A 21, 1 ergänze. Die A 21, 1 ebenso wie Sc Lc 50, nicht aber in P, vorliegende Construction *credendo crede* hat E 89 ebenso wie A² 16 (*fidenter crede*) durch ein Adverb ausgedrückt. — 11) A 169, 3. *Das Mädchen* mit Sc, > P Lc 52. Ebenso A mit Sc (Lc) *dormiendo dormit*, nur *dormit* P. — *sondern* A mit Gr, > Sc P. Aber Mt 9, 24. Mr 5, 39 hat P (Sc fehlt) sowohl *Mädchen*, als *sondern*. — 12) A 65 extr. Das doppelte *talitha* oder τὸ κοράσιον (Mr 5, 41) oder ἡ παῖς (Lc 8, 54) fast unbezeugt; denn nur der lat. Palatino-Vindob. hat Mr 5, 41 *puella*, *puella* cf. § 21 Note 2. — 13) E 90. Dass von Mt 9, 27—31 hier keine Spur sich zeigt, ist kein Beweis, dass dies Stück in T fehlte. A 42, 4 hat es hier gelesen s. oben S. 81 f.

§ 24. Mt. 10. Lc. 9, 1—6; 10, 3—12 u. 16. Mr 6, 7—13. E 90—98.

(Mr 6, 7 cf. Lc 10, 1) Misit eos binos iuxta similitudinem suam[1]). . . (Mt 10, 5) In viam gentium ne abieritis . . *ad Samaritanos et gentiles ne abieritis* . . . (Mt 6) ad oves perditas domus Israel[2]). . . (Mt 8) Gratis accepistis, gratis date[3]). (Mt 9. 10. Mr 8. 9) Nolite possidere aurum . . . *et argentum ab eis prohibuit* . . . Virgam . . non baculum . . *Non dixit caligas, sed sandalia*[4]). (Lc 10, 5) In quamcumque domum intraveritis, primum salutate domum[5]) [*oder* primum dicite: pax huic domui]. [(Lc 10, 6) Si ibi est filius pacis . . .; secus ad vos revertetur[6])]. . . (Mt 14) Discutite pulverem pedum vestrorum[7]). . . (Mt 15. Lc. 10, 12) Tolerabilius erit terrae Sodomorum[8]). . . (Mt 16. Lc 10, 3) Itaque ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo innocentes ut columbae et prudentes ut serpentes. (Mt 17) Cavete ab hominibus[9]). [(Mt. 18—22. Mr 13, 11. Lc 12, 11. 12. Lc 21, 15) Wenn sie euch bringen vor die Herrschaften und vor die Gewalthaber und vor die Könige, welche die Welt beherrschen, so sorget nicht vor der Zeit, was ihr

reden werdet, und wie ihr euch vertheidigen werdet. Und ich will euch geben Mund und Weisheit, dass eure Feinde euch nicht besiegen werden. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern der heilige Geist eures Vaters ist es, der in (durch) euch redet [10])]. (Mt 23. Lc 10, 10) In quam civitatem intraveritis et non susceperint vos, fugite inde in aliam civitatem, et si ab hac persequentur vos, fugite denuo in aliam civitatem. Amen, dico vobis, non poteritis consummare has urbes, donec venero ad vos [11]). . . (Mt 27) Quae vobis dico in tenebris, dicite in lumine; quod aure auditis, praedicate supra tecta [12]). (Mt 28) Ne timueritis eos qui occidunt corpus [animam autem occidere non possunt [13])]. . . (Mt 29) Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terram sine patre vestro [14]). . . (Mt 33) Confitebor eum coram patre. . . (Mt 33) Qui me negat, et ego eum negabo [15]). . . (Mt 34) Nolite putare, quod veni mittere pacem in terra . . . gladium [16]). (Mt 35) Veni separare hominem a patre *etc.* [17]). . . (Mt 37 cf. Lc 14, 26) Qui me non amat plus quam animam suam *etc.* [= Wer mich nicht mehr liebt, als seinen Vater und seine Mutter, und nicht mehr als seine Seele (*oder* sich selbst), kann mein Jünger nicht sein [18])]. (Mt 39 cf. 16, 25. Mr 8, 35. Lc 9, 24) Qui vult invenire animam suam, perdet eam . . . qui perdit animam suam propter me, inveniet eam [19]). (Mt 40) Qui vos spernit, me spernit [20]). .

1) E 90. *iuxta simil. s.* gehört nach den Hss. von E und der folgenden Auslegung zum Bibeltext cf. § 29 N. 2. Wie T in diese Instructionsrede an die 12 Apostel Manches aus der Instruction an die 70 Jünger Lc 10 aufgenommen hat, indem er dort gar keine Rede geben wollte, so hat er auch von dort, wo das *binos* (*ἀνὰ δύο*) wiederkehrt, das er aus Mr 6, 7 (*δύο δύο*, so aber Sc auch Lc 10, 1) aufnahm, diese Zuthat. Sie muss etwas wie eine Uebersetzung von *πρὸ προσώπου αὐτοῦ* sein, wofür Sc קדם אפוהי, P קדם פרצופה. Keine dieser Uebersetzungen konnte E so misverstehen — denn ihm und nicht dem armen. Uebersetzer fiele es zur Last —, also muss in T noch ein anderer Ausdruck gestanden haben. — 2) E 91. 95. Eine Anspielung an Mt 10, 5 A 42, 8. — Mt 10, 6 citirt Ephr. II, 279b ungenau. — 3) E 91, auch A 199, 20. 456, 15 genau; eine Anspielung A 6, 3 *umsonst gegeben und umsonst genommen.* Sc fehlt. — 4) E 91. T hat sehr kühn den formellen Widerspruch zwischen Mt 10, 10 *μηδὲ ῥάβδον* [al. *ῥάβδους*] oder Lc 9, 3 *μήτε ῥάβδον* und Mr 6, 8 *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*, und ebenso zwischen Mt 10, 10 *μηδὲ ὑποδήματα* und Mr 6, 9 *ὑποδεδεμένους σανδάλια* ausgeglichen. Im letzteren Fall bot die Verschiedenheit der griech. Wörter, die auch in P wiedergegeben ist (Sc fehlt), den Anhalt. Eine ebensolche Differenz des Ausdrucks setzt aber auch die Behandlung des anderen Falls durch E

voraus. Dass nach Mös. p. 91 Note 2 die armen. Bibel einen solchen Unterschied zwischen *virga* und *baculus* macht, hilft nicht, da es sich um den syr. Commentar Ephräms zu seinem syr. T handelt. P hat bei allen drei Evv. und Sc Lc 6, 3 שבטא. Aber Mr 6, 8 kann Sc (fehlt) und muss T ein anderes Wort gehabt haben, und vielleicht ist die Differenz in der arm. Bibel ein Rest des alten syr. Einflusses. — 5) So E 92, die folgende Variante aus E 63. Da das syr. *Friede wünschen* = *salutare* heisst, ist die Verschiedenheit nur scheinbar. — Sc Lc 10, 5 *und demjenigen ersten Hause, in welches ihr eintretet, saget: Friede in diesem Hause.* Also *οἰκίαν πρώτην* (statt *πρῶτον*) *εἰσέρχησθε* cf. cod Colbert. (Sabatier III, 309), wo aber daneben doch noch *primum dicite.* — 6) So verstümmelt E 105 ausser Zusammenhang. — 7) E 93. Da Sc mit codd. gr. D U und Corbei. auch Lc 9, 5 *τῶν ποδῶν ὑμῶν* ohne *ἀπό* bezeugt, so kann auch dies die Quelle für T gewesen sein. — 8) E 94. Die kurze Fassung mehr für Lc als Mt. — 9) E 91. 94. — 10) Dies alles A 415, 3 sqq. ohne Unterbrechung. Da die genannten Stellen der letzten eschatologischen Reden benutzt sind, könnte es fraglich sein, ob dies alles hieher gehört. Aber erstlich hat A unmittelbar vorher 415, 1 als Schriftwort Mt 24, 9 citirt, das grosse folgende Citat aber getrennt durch *und wiederum lehrte er uns.* Also in anderem Zusammenhang bot ihm dies T. Sodann weist der Schluss deutlich auf Mt 10, 20 *τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.* — 11) E 94 med. Gleich darauf *si ex ista regione vos eiicient, fugite in aliam* cf. noch E 95 med., da auch die Fortsetzung *amen dico* etc. Der Anfang obigen Citats scheint aus Lc 10, 10, ist vielleicht nur gedächtnismässige Mischung mit vorher Dagewesenem. Im übrigen hat E d. h. T den ausführlicheren Text von codd. gr. D L Itala gegen P Mt 10, 23. Doch ist das Fehlen jeder Spur von *τοῦ Ἰσραήλ* auch im Commentar auffällig. — 12) E 96. A 13, 18: *Was ich euch sage in Finsternis, saget ihr das im Hellen* (wie P, wo nur das letzte Wort Ribbui hat). Die weiteren Worte *unter den Völkern nämlich, welche euer Licht erleuchten wird, weil diese das Licht Christi annehmen, welcher das Licht der Völker ist* gaben Antonelli wahrscheinlich wegen Ausfalls des *scilicet* Anlass, ein apokryphes Citat zu vermuthen (A² 9 Anm. 1). Eine Anspielung an Mt 10, 26 oder Lc 8, 17 oder Lc 12, 2 liegt noch in A 443, 12 vor: *Nichts ist verborgen, das nicht jedem Menschen wird enthüllt werden.* — 13) E 96. 230. Die Fortsetzung in [ ] aus E 231. — 14) E 97. Ebenda *non dixit sine deo, sed sine patre vestro.* — 15) E 97 von dem zweiten Satz nur *negabo eum,* aber vollständiger E 228 sq. — 16) E 97. In Sc Mt 10, 34 (mit 10, 32 beginnt dessen Matthäustext wieder) *Ich bin nicht gekommen* etc., also T gegen Sc mit P Gr. Lc 12, 51, wo auch Sc *δοκεῖτε* wiedergibt, kann nicht in Betracht kommen. Cf. oben § 17 Note 5. — A 42, 9 sagt in seiner kurzen Erinnerung an die Instructionsrede (s. oben S. 81): *Und er warf Trennung auf die Erde wegen seines grossen Friedens,* eine Stelle, deren Uebersetzung bei Bickell S. 49 f. mir unverständlich ist. — 17) E 97. Das *etc.* gehört dem Text E's an. Ebenso im Folgenden. — 18) E 98. A 263, 1. Das nicht nur am Schluss, sondern wie so oft auch

in der Mitte gekürzte Citat E's ist offenbar identisch mit dem des A, bei welchem die Anlehnung an Lc 14, 26 erst ganz offenbar wird, worauf bei E nur das *animam suam* hinweist. Die durchgreifende Abweichung dieser Textformation von aller griech. und syr. Ueberlieferung, auch Sc, ist also ein Werk von T. Zu der Milderung des kanonischen Spruchs gab aber Mt 10, 37, ohne dessen Kenntnis T den Spruch überhaupt nicht in diese Rede hätte bringen können, den Anstoss. Da war nur ein Mehrlieben der Verwandten verboten. Wenn E 118 ausserhalb des Zusammenhangs unsrer Perikope und wie es scheint in geschlossenem Zusammenhang mit einer andern (§ 29 extr.) Lc 14, 26 sqq. citirt, so spricht das nicht dagegen, dass schon hier dieselbe Stelle einen Einfluss auf die Textgestaltung geübt hat. — 19) E 98 in zwei Hälften. — 20) E 91. 94 weit getrennt.

§ 25. Lc. 10, 38—42. E 98.

(39) Venit Maria et sedit ad pedes Jesu [1]. . . (40) *Martha coram eo in servitio stabat*. . Non est tibi cura de me [2]; dic sorori meae, ut me adiuvet. . (42) Bonam partem solam elegit, ut in aeternum ab ea non auferatur [3].

1) *Jesu* mit cod. gr. Alex. und den meisten jüngeren Zeugen, *τοῦ κυρίου* Sc P ℵ B etc. — 2) *de me* mit Sc, > P Gr. — 3) Frei reproducirt, die Abweichungen von Gr ohne alle sonstige Bezeugung. — A hat von dieser Perikope nichts.

§ 26. Mt. 11, 2—13 (?) Lc. 7, 18—35. E 99—107.

(Mt 2. Lc 19) *Misit Joannes discipulos ad eum* . . . (Mt 3. Lc 19. 20) Tu es qui venturus es, an alium exspectamus? [1]. . . (Mt 4—6. Lc 22. 23) Et dicit ad eos Jesus: Ite et narrate Joanni *non quod audistis, sed* quod vidistis: ecce caeci vident et claudi ambulant et leprosi mundantur et surdi audiunt . . . mortiu surgunt. Beatus erit, qui non fuerit scandalizatus in me [2]. (Lc 24—26. Mt 7—9) *Sed* postquam discipuli Joannis abierant, *dicitur*: coepit dicere ad populum de Joanne. Quid existis videre in deserto? arundinem vento agitatam? aut hominem in vestitu molli, ornatum? Tales in palatiis regum versantur . . Propheta est, immo plus quam propheta [3]. . . (Lc 27. Mt 10) Ecce mitto angelum meum ante me [4]. (Mt 11. Lc 28) Amen, dico vobis, quod nullus maior est Joanne inter natos mulierum; sed qui minimus est in regno caelorum, maior est eo [5]. . . (Lc 16, 16. Mt 11, 13) Lex et prophetae usque ad Joannem [6]. . [Alles Gesetz und die Propheten haben bis zu Johannes dem Täufer geweissagt].

1) E 99. Auch E 101 wieder *exspectamus*, ebenso Sc P in Mt 3. Lc 20 (hiefür fehlt Sc); erst Hl hat einen Conjunctiv durch נסכא ausge-

drückt. — 2) E 100 in Absätzen. In T kann weder *ἀκούετε καί* (Mt), noch *καὶ ἠκούσατε* (Lc) gestanden haben, was doch Sc (Mt *das, was ihr sehet, und das, was ihr höret*, Wortstellung nach Lc) P Gr etc. haben. Nur cod. gr. X (Monac. bibl. univ. I, 26) > *καὶ ἠκούσατε* Lc 7, 22. — E scheint *καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* ausgelassen zu haben; denn er schreibt *in fine quasi sigillum omnium hoc dixit: mortui surgunt . . disce quod sequitur: beatus* etc. Aber er hat nur den Text von Sc, wo Mt 5 die lezten Sätze so gestellt sind: *und den Armen wird gepredigt und Todte stehen auf.* — 3) E 100 mehr Lc als Mt, wegen der Einleitung. Auch P Lc 24 *μαθητῶν* statt *ἀγγέλων*. – *quam propheta* E mit P Gr, *quam prophetae* Sc, aber auch A 123, 11. Der Singular wird also dem arm. Uebersetzer angehören. Andrerseits kann *μείζων* statt *περισσότερον* bei A 123, 11 Willkür oder Erinnerung an Mt 11. Lc 28 sein. — 4) E 102 ohne *ego*, also wohl Lc, nicht Mt. — 5) E 107 der erste Satz vollständiger als E 104 u. 105. Der zweite Satz zweimal E 104, ein Stück E 105. Dass E *προφήτης* Lc 28 nicht gelesen, oder dass in T Mt 11 stand, zeigt noch deutlicher der Commentar. — 6) E 104. Da von dem sonstigen Inhalt von Lc 16, 16 bei E keine Spur, so bleibts fraglich, ob und wieweit überhaupt Lc 16, 16 mit Mt 11, 13 verschmolzen war. Das folgende Citat aus A 28, 2 ist abgesehn von der Umstellung von Gesetz und Propheten und dem Zusatz *τοῦ βαπτιστοῦ* = Mt 11, 13. Das Räthsel, wie A dies als *Schriftwort* bezeichnen und unmittelbar darnach Mt 5, 17 mit den Worten einleiten kann: *und der Herr sagt*, als ob jenes nicht auch ein Wort Jesu wäre, löst sich durch Vergleichung von cod. Fuld. p. 65, 16 sqq., wo Mt 11, 12 sqq. an Lc 7, 29. 30 angeschlossen sind, also wie Worte des referirenden Evangelisten erscheinen. Wenn das weiterhin nicht festgehalten, sondern auch solches gegeben wird, was unzweideutig als Wort Jesu sich zu erkennen gibt, so mag das ein Ungeschick des lat. Harmonisten, oder auch T's selbst sein. — Was in E 107—111 folgt, ist nicht Auslegung einer bestimmten Perikope, sondern ein an das *minimus* und *maior* in dieser Perikope sich anschliessender Excurs.

§ 27. Mt. 12, 22—37. (Lc. 11, 14—23). Mr. 3, 20—30. E 111—113.

(Mt 22) Adduxerunt ad eum virum quendam daemoniacum, surdum et mutum et caecum [1]) . . Sanavit eum et dedit ei auditum loquelam et visum [2]). . . (Mr 22. 30) *Ille immundus est in eo* [3]). . [(Mt 24) Hic per Belzebub, principem daemonum eiicit daemones]. . . [(Mt 29. Mr 27) Nemo potest intrare in domum fortis et depraedari thesaurum eius, nisi prius fortem ligaverit, et tunc thesaurum eius depraedabitur [4])]. . . (Mt 32. Mr 29. Lc 12, 10) Qui dicit verbum de filio hominis, remittetur ei; qui vero id dicit de spiritu sancto, non ei remittetur neque in hoc mundo neque in illo . . erit reus peccatorum in aeter-

num [5]). [(Mt 36) Von jedem müssigen Wort, welches die Menschen reden, werden sie Rechenschaft geben am Tag des Gerichts. (Mt 37) Nach deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden, und nach deinen Worten wirst du verdammt werden [6])].

1) E 113. Die active Fassung mit cod. gr. B, aber auch Sc P Hl. — *surdum-caecum* E, *blind und stumm* Sc Gr, *welcher stumm und blind war* P, aber Veron. *caecus et mutus et surdus*, Corbei. 2 *caecus, surdus et mutus*, ebenso Clarom., nur *et* vor *surdus* (Sabatier III, 70; Bianchini I, 89 und 88 Rand). — 2) E 113 cf. Sc (*und er heilte ihn und es redete jener Stumme und sah und hörte*). Der Wegfall von *τὸν κωφόν* (nur dies codd. gr. ℵ B D) oder *τὸν τυφλὸν καὶ κωφόν* (C E etc., umgekehrt P) findet sich auch bei fast allen Lateinern. — 3) E 113. Das Folgende aus E 160. Ersteres vielleicht eine durch Mr 22 (*ὅτε Βεελζεβοὺλ ἔχει*) veranlasste Vorwegnahme aus Mr 30 (*πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει*). — 4) E 44. Die Satzform mehr Mr, der Inhalt mehr Mt. — 5) E 112. Das E 111 extr. und wenig anders (*reus et damnatus erit*) E 112 offenbar nach Mr 29 gegebene *erit reus* etc. wird als eine „explicatio" zum Vorigen eingeführt, obwohl dies vollständig erst nachher E 112 citirt wird. — 6) A 447, 5—7 nach der einen Hs. am Rande (פתגמה) ganz mit P, nach der LA im Text mit Sc (פתגמא) aber ohne das dortige עליה vor diesem Wort. Auffallend ist jedoch, dass Mt 36 und 37 von A durch ein *wiederum ist geschrieben* getrennt sind.

§ 28. Lc. 7, 36—50. E 113—115 [1]).

. . . (39) Hic si propheta esset, quomodo nesciret, in qua vivendi ratione ista mulier versetur, quia nempe peccatrix est [2]). . . (41) Duo debitores erant uni domino creditori, unus debebat quingentos denarios et alter quinquaginta. . . . (44) Dixit ad Simonem Pharisaeum: intravi domum tuam et aquam non dedisti pedibus meis. . . (45) Osculum unum salutationis tu mihi non dedisti, illa vero ex quo intravit, non cessavit osculari pedes meos. . . (47) et ideo ei dimissa sunt peccata sua multa, quia is, cui parum dimittur, parum diligit.

1) Schon E 84 sq. ist diese Erzählung ausführlich benutzt. Die poetische Rede in Ephr. III, 387 sqq. gewährt keine Ausbeute für den Text. Die griechische in Ephr. opp. graec. II, 297 sqq. ist wohl sicher unecht. In carm. Nisib. 60, 1—10 ist auffällig, dass die Sünderin ihre Haare abgeschnitten haben soll. Ueber eine angebliche LA Tatians zu v. 42, welche in E nicht wiedergegeben ist, s. oben S. 29 f. In A 42, 10 liest man nur: *Er erliess viele Schulden dem sündigen Weibe wegen seiner Liebe.* — 2) E. 113. Er > *ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ* cf. dagegen Sc P (*und welches ihr Gerücht, dass sie eine Sünderin* [*ein sündiges Weib* Sc] *ist, jene, die ihm genaht ist*). Auch für alle weiteren Abweichungen besonders in v. 47 bieten Sc P keine Analogieen. Nur noch das *domino cre-*

ditori v. 41 ist als allzubuchstäbliche Uebersetzung des allgemeinen syr. Textes (Sc P) zu bezeichnen.

§ 29. Lc. 10, 1. (2) 17—22. Mt. 11, 25—30. Mr. 14, 26 sqq. E 115—117.

[(Lc 10, 1) *Septuaginta duos elegit* [1])]. Misit eos binos ad similitudinem suam [2])…. (Lc 18) Videbam ego Satanam, quod decidit quasi fulmen de caelo [3]). (Lc 19) Ecce dedi vobis potestatem calcandi serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici [4]). . [(Lc 20) Nolite gaudere, quod daemones vobis subiiciuntur; . . gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in caelo [5])]. [(Mt 11, 25. Lc 21) In illo tempore et in illo momento exsultavit Jesus in spiritu suo [6]). . . Gratias ago tibi, pater caelestis, quia abscondisti haec a sapientibus et a prudentibus et revelasti parvulis [7]). (Mt 27. Lc 22) [Alles ist mir vom Vater übergeben]. Nemo novit patrem, nisi filius, et nemo novit filium nisi pater [8]). (Mt 28) Venite ad me, qui laboratis (*et onerati estis*) et qui habetis graves afflictiones, et ego reficiam vos [9]). [(Mt 29) Discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris [10])]. [(30) Hebt auf mein Joch auf euch, denn mein Joch ist leicht und lieblich [11])]. . . (Lc 14, 26. 28) Qui non odit animam suam, non potest meus esse discipulus. . . Quis est ex vobis, qui volens turrim aedificare non prius sedet et computat sumptus eius *etc.* [12]).

1) E 160. *septuaginta duos* mit Sc, doctr. Addaei ed. Phillips p. 5 (*einer der 72 Apostel*), doctr. apost. Curet. anc. docum. p. 34, Clem. recogn. I, 40 ed. Gersdorf p. 24; dial. c. Marc. (Orig. ed. Delarue I, 806); codd. Gr. B D Itala (die meisten Hss.) Vulg., *septuaginta* P Hl codd. gr. ℵ A C etc. Das *septuaginta* E 287 (im Anhang) mag auf Rechnung des armen. Uebersetzers kommen. — 2) E 115 s. oben § 24 Note 1, hier wie dort als Text der Auslegung zu Grunde gelegt. Der zur Erklärung auch hier verwendete Spruch Mt 10, 8 kann hier nicht noch einmal in T gestanden haben. — 3) Dass zwischen Lc 10, 1 u. 18 keine längere Rede gestanden, zeigt schon der rasche Uebergang E 115: *qui quasi de caelo cecidit* etc. noch deutlicher E 116: *postquam homines viles uncti sunt et legationem se mittentis acceperunt et cum signis insolitis ad tollendos morbos et dolores et alia tristia mala emissi sunt, subiungitur, Satanam a principatu suo subito cecidisse ut fulmen de nube.* — 4) E 116. Dasselbe abgekürzt A 131, 3: *Siehe ich gebe euch Vollmacht, dass ihr niedertretet die Macht des Feindes* (A^2 p. 230 *virtutes inimici*). A 104 extr. frei verwendet: *Lasst uns empfangen von dem Herrn Vollmacht, dass wir niedertreten Schlangen und Scorpionen.* Keine Abweichung von Sc P ausser der bei so freier Anführung gleichgiltigen

תדושון A 134, 4 cf. 104 letzte Z. statt תהוון דישין Sc, הויתון דישין P und Ephr. ed. Overbeck p. 95, 13. — 5) E 206. — 6) E 216 soll wörtliches Citat sein. E will dadurch beweisen, dass *tempus* und *momentum* wesentlich gleichbedeutend sei. Also hatte T Mt 25 *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* und Lc 21 *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* so zusammengestellt. — 7) E 116 sq. Hinter *caelestis* ist eingeschaltet: *in Graeco dixit: gratias ago tibi, deus pater, domine caeli et terrae.* So heisst's aber nicht nur in Gr, sondern auch in Sc P bei beiden Evangelisten. Die demnach sichere Vereinfachung des Textes in T lässt sich sonst so nicht nachweisen. Ob an Mt 26. Lc 21b eine Anspielung E 117: *Voluit et cognitus est deus ex sua voluntate.* — 8) Die deutschen Worte aus A 123, 5; 200, 3 nur soweit, wörtlich mit Sc P an beiden Stellen. Das Lateinische E 117 einmal halb, dann ganz, und ebenso E 216. Letzteres Citat darum wichtig, weil es E 117 so scheinen könnte, als ob nur „die Lästerer des hl. Geistes“ den Spruch so citirten. Es ist vielmehr der Text von T, wogegen Sc P Hl mit fast allen erhaltenen griech. und lat. Hss. die Sätze umkehren. Mit T stimmen Justin. apol. 63 (zweimal ed. Otto p. 172 D. 174 B); dial. c. Tryph. 100 p. 365 D; die Markosier bei Iren. I, 20, 3 (Harvey I, 180 griech. und lat.), dieselben wahrscheinlich auch Iren. IV, 6, 1 (Harv. II, 158: *Hi autem, qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem, nisi filius, nec filium* etc.). Dieselbe Ordnung scheint Irenäus selbst II, 6, 1 (Harv. II, 263); IV, 6, 3 (Harv. II, 159 hat hier gegen die Hss. der lateinischen Version und das syrische Fragment XV p. 443 den Text geändert) sich anzueignen trotz seines nachdrücklichen Protestes gegen diese häretische Aenderung in IV, 6, 1 (Harvey II, 158) und der entsprechenden Anführung des textus receptus in IV, 6, 1 (p. 158) und IV, 6, 7 (p. 161 sq.). Es ist also wohl anzunehmen, dass er II, 6, 1 und IV, 6, 3 — an der ersteren Stelle ist's ohnehin das Wahrscheinlichere — ex concessis argumentirt, den Text der Gegner zu Grunde legt. Die von Iren. gerügte Umstellung muss sich auch bei andern Häretikern gefunden haben, so bei den Marcioniten (Dial. c. Marc I Delarue I, 817 D; Tert. adv. Marc. IV, 25 Oehler II, 227 oben), in Clem. hom. XVII, 4; XVIII, 4 u. 13 (zweimal) und 20 (also fünfmal); vielleicht auch bei Tertullian selbst (adv. Marc II, 27: *commune testabitur evangelium, dicente Christo: Nemo cognovit patrem nisi filius,* nicht weiter citirt), bei Eusebius, Epiphanius u. A., auch in cod. Lat. Veronensis und cod. gr. U in Lc 10, 22. Cf. die Zusammenstellung bei E. Abbot, the authorship of the fourth gospel. 1880 p. 94 sq., wo nur die Angaben über Irenäus und Tertullian nicht ganz deutlich sind. — 9) E 117. A 319, 7: *Kommet zu mir (ihr) Müden und mit Lasten Beladenen und ich will euch erquicken.* Dafür hat A^2 p. 355: *venite ad me, qui laboratis et fatigati estis et qui habetis onera gravia, et ego reficiam vos.* Hier scheint A^2 die richtige LA bewährt zu haben, denn auch nach dem syr. Text A 319, 6 sq soll Jesus dies gesagt haben, *als er sah, dass sie* (die Forderungen des Gesetzes) *schwer seien.* Man vermisst also in dem Text, der dies beweisen soll, das Wort *schwer*, welches A^2 wie E 117, und zum Beweise, dass dies nicht eine Zuthat der beiden

armen. Uebersetzer des Ephräm und des Aphraates ist, auch Sc bewahrt hat. Anders ist's mit der nur bei den beiden Armeniern erhaltenen dreifachen, statt zweifachen Charakteristik der Geladenen. Es hat dies erstlich A 319 und Sc gegen sich; ferner gibt E 117 eine doppelte Uebersetzung von πεφορτισμένοι, A² 335 dagegen eine doppelte von κοπιῶντες. Dazu cf. Sasse, Prolegg. in Aphraatis serm. p. 28: *solet enim verbum archetypi simplex duobus verbis synonymis reddere* von dem armen. Uebersetzer des Aphr. — Als Text von T ist aber die Weglassung von πάντες durch E 117, A 319, A² 335 um so sicherer bezeugt, als Sc P mit Gr dies haben. Wenn also E 127 ausserhalb des Zusammenhangs citirt: *venite ad me omnes defatigati*, so ist das wieder aus dem kanonischen Mt genommen. — 10) E 63. In der Auslegung der hiesigen Perikope ganz übergangen, ebenso > A 319, wo sich an Mt 28 sofort 30 anschliesst. — 11) A 319, 8. In A² 335 ist der gewöhnliche Text *iugum enim meum suave est et onus leve* wie auch Sc P. — 12) E 118. Dass das hier im unmittelbaren Anschluss an diese Perikope gestanden, kann nach der Art der Anknüpfung nicht zweifelhaft sein. Vielleicht stand auch Lc 14, 25 da, worauf E 117 ext. (*multi ad eum cucurrerunt*) eine Anspielung sein könnte. Das zum Text E's gehörige *etc.* mag sich bis Lc 14, 30 oder 33 erstrecken. Cf. cod. Fuld. 67, 4—20, auch oben § 24 Note 18. Eine Anspielung an Lc 14, 28 sq. bei A 42, 12 wurde oben S. 81 f. bemerkt. An Lc 14, 31. 32 erinnert A 302, 15. —

§ 30. Mt. 12, 38—45. Lc. 11, 29—32. 24—28. Mt. 12, 46—54. Lc. 8, 19—21. E 118—123.

. . (Mt 38) *Obcaecati homines dixerunt*: Volumus a te signum videre [1]). (Mt 39. Lc 11, 29) Generatio haec generatio mala est et adultera. Signum quaerit, et non dabitur ei signum nisi signum Jonae prophetae; (Mt 40) quia sicut Jonas fuit in ventre piscis tres dies et tres noctes, ita oportet filium hominis intrare in cor terrae tres dies et tres noctes [2]). . . (Lc 11, 31) *Jonas post egressum Ninivitis signum malorum fuit* [3]). (Mt 41. Lc 32) Viri Ninivitae. . . (Mt 42. Lc 31) Et regina austri iudicabit eam [4]). . . (Mt 43. Lc 11, 24) Sed ille impurus si exierit de homine, *transivit per loca arida . . ut inveniret requiem, sed non invenit* [5]). (Mt 44) Revertar in domum meam priorem cum septem sociis meis. (Mt 45. Lc 26) Vadit ille immundus, sumit alios septem socios suos, qui sunt ipso nequiores, et veniunt et habitant in eo, et erunt hominis istius novissima peiora quam priora. Ita erit et generationi huic [6]). . . (Lc 11, 27) Beatus (erit) venter, qui te portavit [7]). . . (Lc 11, 28) Beati qui audiunt verbum dei et custodiunt illud. . . (Lc 8, 20. Mt 12, 47. Mr 3, 32) Ecce mater tua et fratres tui quaerunt te. . .

1) E 118. So nur Mt 12, 38, wie überhaupt hier Mt zu Grunde liegt. — 2) E 118, stückweise auch E 119, wo statt *oportet . . intrare in cor terrae* zweimal *erit . . in corde terrae*, so auch E 230. Jenes wird also willkürliche Umgestaltung sein. Auch A 122 extr. citirt Mt 12, 40 einfach *wird sein.* Der Zusatz *Sohn des Mithai* (sic) zu *Jonan* (sic) wird des A eigene Zuthat sein, um einen Gegensatz zum *Sohn des Menschen* zu haben. — Die Combination von Lc 11, 29 *ἡ γενεὰ αὕτη πονηρά ἐστιν* und Mt 12, 39 *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ* ist schon durch Sc angebahnt, der in Mt 12, 39 das *αὕτη* aus Lc 11, 29 aufnahm gegen P Gr. — 3) E 119 diese und andere Bezugnahmen auf die Predigt des Jonas. Eben dort das Fragment von Mt 41. Lc 32. — 4) E 120 cf. Ephr. I, 465 a. — 5) E 120 zweimal (einmal *immundus*) das erste Stück, das Uebrige in freier, durch exegetische Bemerkungen unterbrochener Wiedergabe E 121. — 6) Von *revertar -- generationi huic* in bunter Ordnung E 120—122, einzelne Stücke mehrmals. Räthselhaft ist mir geblieben, wie die Worte *sol occidit* E 122 als ein Textbestandtheil behandelt zu sein scheinen, da doch Mr 1, 32. Lc 4, 40 dem Zusammenhang ganz fern liegen. — 7) E 122 u. 123. Der Context des Lc ist also über die mit Mt parallelen Sätze hinaus aufgenommen. Aber hiermit wieder muss die sachverwandte Erzählung aus Lc 8, 19—21 verbunden gewesen sein, wodurch zugleich der Faden des Mt (12, 46—54) wieder aufgenommen wurde, welcher dann auch in § 31 festgehalten wird. Es ist also nicht nur die Erinnerung an einen verwandten Ausspruch Jesu (Lc 8, 21 = Lc 11, 28), wodurch sich E 122 sq. in seiner antimarcionitischen Polemik leiten lässt. Dagegen spricht auch die Form der Einführung von Lc 8, 20 (Mt 12, 47. Mr 3, 32). Vgl. mit der ganzen Perikope cod. Fuld. p. 61, 3–35.

§ 31. Lc. 8, 1—14. Mt. 13, 1—53. Mr. 4, 1—34. E 123 extr. —128[1]).

. . . (Lc 8. 2. 3) Maria Magdalena, ex qua septem daemones eiecerat, et Joanna uxor Cusae, tribuni Herodis, et Susanna *etc.* (Lc 8, 5 sqq. Mt 13, 3 sqq. Mr 4, 3 sqq.) Ecce exiit, qui seminavit, seminare semen; aliud cecidit (prope viam et aliud cecidit) in petrosa, et aliud cecidit inter spinas, et aliud cecidit in terram bonam[2]). . . (Mt 9. Mr 9. Lc 8) Qui habet aures audiendi, audiat[3]). . (Mt 19. Mr 15. Lc 12) *Malum (i. e. diabolum) autem volucribus comparavit, quia semen rapuit*[4]). (Mt 20. Mr 16. Lc 13) Et id, *ait,* quod super petrosa est, . . *illi sunt, qui a doctrina eius recesserunt.* . . (Mt 22. Mr 18. Lc 14) *Terra autem spinis consita.* . . *Dives quidam* . . *tristis inventus est propter suas divitias, quae illae spinae erant eum suffocantes.* (Mt 23. Mr 20. Lc 15) Terra autem bona et opima[5]) *animae sunt, quae veritatem operantur* . . *trigesimus vero et sexagesimus et centesimus fructus* . . .

(Mr 4, 28. 29) Ipse nescit; quod terra ex se ipsa fert fructum [6]). . . (Mt 27) Domine, nonne tu semen sementis sancti seminasti in agro tuo; unde ergo zizania [7])? (Mt 28) *Et respondit, hoc esse opus inimici, non autem suum.* . . . (Mt 29. 30) *Unkraut war gesät auf dem Acker, und der Herr der Saat gestattete seinen Knechten nicht, dass sie das Unkraut aus dem Waizen ausrissen bis zur Zeit der Erndte.* . . (Mt 31. 32; Mr 4, 30—32. Lc 13, 18. 19) Rursus simile est regnum grano sinapis, quod est minimum omnium sementum, et si germinavit, crescit et fit arbor et fit maius omnibus oleribus, et veniunt volucres caeli et habitant in ramis eius [8]). . . (Mt 33. Lc 13, 20. 21) Iterum comparavit regnum caelorum fermento, quod immiscetur farinae [9]). . . [(Mt 37. 38) Qui seminavit semen frumenti sancti ipse est filius hominis, et semen bonorum filii sunt regni [10])]. . [(Mt 44) *Und er* (sc. *der Same*) *ist verborgen im Innern der Welt wie ein Schatz, der im Acker verborgen ist* [11])]. . . (Mt 47 sqq.) *Rursus dicit*: Simile est sagenae missae in mare et ex omni genere colligenti. . . Et ad sagenam accedunt, ut bonum ad bonum colligant et malum foras proiciant [12]).

1) Dass dies in nächster Nähe von § 30 Mt 12, 45. Lc 8, 26 stand, zeigt die Anknüpfung hieran in E 120: *in eodem enim loco evangelista dicit, mulieres ad eum venisse, quae a suis doloribus et ab illis immundis spiritibus sanatae sunt.* Das wird nicht so zu pressen sein, dass obige Sätze in § 30 vor Lc 11, 27 zu stellen wären. Ein sachlicher Grund von ausreichender Kraft zu einer solchen Ordnung in T wäre kaum zu finden. Die durch die Evangelien dargebotene Ordnung, wonach einerseits Lc 11, 27. 28; Mt 12, 46 sqq. mit der Rede vom Jonaszeichen zusammengehören, und andrerseits Lc 8, 1—4 die Einleitung zu den Parabelreden bildet, wird auch die von T gewesen sein. — 2) E 124. Die Worte in Klammern sind in dem förmlichen Citat zufällig weggelassen; denn gleich darauf spricht E von den vier Bodenarten und bringt auch die Worte *quod cecidit prope viam.* — 3) E 123 der ganzen Perikope vorangestellt. An Mr 4, 23 ist jedoch nicht zu denken; denn dies oder seine Parallele Lc 8, 18 mit ihren Fortsetzungen sind von T der Bergpredigt einverleibt worden s. § 19 Note 2. Damit wird es auch zusammenhängen, dass E hier keine Spur von Mt 13, 10—17. Mr 4, 10—12. 24. 25 zeigt. Das Wort Mt 13, 12. Mr 4, 25. Lc 8, 18 war zum Bestandtheil der Bergpredigt gemacht; daher blieb auch seine Umgebung hier fort cf. cod. Fuld. p. 70, 10—14. — 4) Diese und die folgenden freien Reproductionen E 125. — 5) E 125 extr., dann wieder E 126. Und dass dies Text von T war, zeigt E 124 *et una illa ultima* (sc. pars terrae) *in bonam et in pinguem distincta est.* Diese Erweiterung stammt aus Lc 8, 8, wo Sc *gutes und Früchte tragendes,* P mit cod. gr. D Itala einfacher *gutes und schönes.* — A 42, 13:

Er säete in uns den guten Samen, damit er Früchte trage, eins mit 100 und mit 60 und mit 30. Ferner A 23, 7: *Gleiche jenem bebauten Lande, worauf der gute Same fiel und brachte hervor Früchte, eins mit 100 und mit 60 und mit 30.* Diese Form geht auf Mr 20 zurück. — 6) E 126. Ich habe hinter *nescit* stärker interpungirt, als Mösinger. — 7) E 126 sq. Die Umschreibung von *καλὸν σπέρμα*, welche auch zu Mt 37 wiederkehrt, kann ich sonst nicht belegen. In A 152, 5 finden sich nur die oben im Text folgenden Sätze. — 8) E 127 in drei Absätzen. — 9) E 128 will kein wörtliches Citat sein. — 10) E 174 in ganz fremdem Zusammenhang s. aber Note 7. — 11) A 42, 14. — 12) E 128. A 152, 7: *Aus dem Netz, welches im Meer ausgebreitet ist, werden die Fische nicht eher ausgewählt, bis es nach oben hinaufsteigt.*

§ 32. Jo. 4, 44. 45. Lc. 4, 15 (14?) — 30. Mt. 13, 53—58. Mr. 6, 1—6. E. 128—131 [1]).

. . (Mt 13, 54. Lc 4, 15. Mr 6, 1) Ideo venit in civitatem suam et docuit eos in synagogis eorum [2]). . . (Jo 4, 45) Susceperunt eum Galilaei. *Quia viderunt, quod in medio eorum fecit, nemo aliquid contra eum facere ausus est* [3]). (Lc 4, 16. Mr 6, 2) Post haec, *ait,* intravit iuxta morem suum in synagogas eorum die sabbati [4]). . . (Lc 23) Medice, cura te ipsum [5]). . (Lc 24 cf. Jo 4, 44) Non est propheta acceptus in patria (sua) [6]). . . (Lc 25—27) Multae viduae erant . . in domo Israel . . (Lc 28) Ira impleti sunt . . . et assumpserunt eum et foras duxerunt ad praecipitium montis. . . *Cum libertas eum vellet detrudere, aër se submittens alis suis eum suscepit* [7]). . . (Mr 6, 5 cf. Mt 13, 58) *Non in Nazareth sed in domo Israel* virtutem aliquam facere non poterat [8]).

1) Die Zusammenstellung der Perikope ist hier auch dadurch erschwert, dass der ruhige Fortschritt der Erklärung durch ziemlich lebhafte Polemik gegen die Marcioniten gestört ist. Mösinger, dem auch Harnack S. 502 folgt, hat sich, wenn ich recht sehe, geirrt, wenn er annahm, der ganze Passus E 129 *Et quaenam erat consuetudo — ad iram eos excitavit* sei ein marcionitisches Fragment. Erstlich steht hier kein *Marcion dicit* oder drgl. wie E 122 und anderwärts. Das in Lc 4, 16 E 129 oben eingeschaltete *ait* ist nur das bei E unendlich oft gebrauchte *φησίν*, dessen Subject das Evangelium oder der Evangelist ist. Auf das pluralische Marcionistae wird sich's nicht beziehen. Es ist E, welcher den Marcioniten, deren Christus plötzlich vom Himmel her in der Synagoge zu Kapernaum (Lc 4, 31) und dann in Nazareth (Lc 4, 16) auftrat, die Frage vorhält, wie man da von einer *Gewohnheit* des Synagogenbesuchs habe reden können, da Jesus ja eben erst (vom Himmel her) nach Galiläa gekommen sei. Soll diese Polemik vernünftig sein, so muss E wissen oder voraussetzen, dass im Ev. Marcion's Lc 4, 16 *κατὰ τὸ*

εἰωθὸς αὐτῷ stand. Das Gegentheil lässt sich aber auch aus Tert. Marc. IV, 8 nicht beweisen. Ferner hält E den Marcioniten auf Grund ihres Evangeliums (cf. Tert. Marc. IV, 7 *de caelo statim ad synagogam*) oder im Anschluss an seinen Text (Mr 6, 2 *ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ*) vor: *nec coeperat docere extra synagogam, sed in synagoga*, und folgert daraus, dass Jesus allerdings, wie es sich nach dem Synagogalgottesdienst von selbst versteht, über den Gott der Juden gepredigt habe. Wenn nun in Marcion's Ev. mit Uebergehung der Bezugnahmen auf Alttestamentliches (Lc 4, 17–19; 25–27) und der Bezugnahme auf die *πατρίς* Jesu Lc 4, 24 nur das eine Sprichwort Lc 4, 23 stehe und daran unmittelbar Lc 4, 28–30 sich anschliesse, so sei der Zorn der Nazarethaner ganz unerklärlich. Andrerseits sei es aber auch unberechtigt anzunehmen, dass Jesus durch (anstössige) Aussagen über den Schöpfergott ihren Zorn erregt habe; denn davon müsste hier und sonst im Evangelium etwas gesagt sein. Cf. Tert. Marc. IV, 7: *non quoniam adversus legem et prophetas docebat. — Cum ergo nihil tale scriptura significet.. facilius ostendit secundum creatorem docuisse illum, quia non negavit, quam adversus creatorem, quia non significavit.* — c 8: *Et tamen apud Nazareth quoque nihil novi notatur praedicasse, dum alio merito unius proverbii eiectus refertur.* — E 130 erklärt sich den Zorn der Nazarethaner vor allem aus den bei Marcion fehlenden Sätzen Lc 4, 24—27, und er bestätigt hier den Text des marcionit. Evangeliums, wie ihn A. Hahn bei Thilo, cod. apocr. 404 sq. reconstruirt hat, ausgenommen das *κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ* Lc 4, 16, das nicht gefehlt hat. — Es ist ebenso undenkbar, dass Marcion oder Marcioniten, als dass Ephräm, wie es nach E 129 scheint, einmal *Bethsaida* statt *Nazareth* gelesen haben sollten. Es muss der armen. Uebersetzer ein בית כנושתא (Lc 22, 66 Sc P, Lc 7, 5 P) = *συναγωγή* mit בית צידא verwechselt haben. Noch einfacher würde sich der Irrthum erklären, wenn Ephräm in freier Wiedergabe des Textes die Synagoge בית שבתא genannt hätte, wie die Chronik von Edessa (Assem. B. Or. I, 401) von einer Synagoge zu Edessa, welche Bischof Rabbula zu einer Stephanskirche umbaute, sagt: דאיתוהי הוא מן לוקדם בית שבתא דיהֿודיא. — 2) E 128. Das zum Text gehörige *ideo* weist vielleicht darauf hin, dass Jo 4, 44 voranging. Dass Jo 4, 45 diesem Zusammenhang angehörte, kann nach E 130 nicht zweifelhaft sein. Also muss T das Kommen in die *πατρίς* mit der dort berichteten Reise nach Galiläa combinirt oder vielmehr durch dorther entlehnte Worte eingeleitet haben. Damit hängt es zusammen, dass E 130. 128 beharrlich und mit polemischem Nachdruck behauptet, unter der *πατρίς* sei nicht Nazareth, sondern das ganze Land und Volk der Juden zu verstehen. Das war nach Mt 13, 54. Mr 6, 1. Lc 4, 16 unmöglich. Es war freilich auch unmöglich, wenn T (geschmacklos genug) mitten in die Schilderung der galiläischen Wirksamkeit den Bericht über die Reise von Samaria nach Galiläa eingeschoben hätte; denn dann wäre Galiläa und nicht das ganze Land Israels die *πατρίς* gewesen. Also wird T nur Jo. 4, 44 der Erzählung vom Besuch Nazareths vorangestellt und durch *ideo* mit einem aus Mt 13, 54. Mr 6, 1. Lc 4, 15 zu-

sammengesuchten Satz verbunden haben. Das war dann ein allgemeiner, im Sinn T's wahrscheinlich auf die ganze galil. Wirksamkeit Jesu bezüglicher Satz, worauf dann der Besuch Nazareths als ein besonders bezeichnendes Beispiel folgte. Aber E's Auffassung war auf Grund von T's Text möglich. — 3) E 130. Auch die cursiv gedruckten Worte werden auf Jo 4, 45 zurückgehn. Dunkel in jeder Hinsicht sind die bei E folgenden Worte: *quoniam haec prima sanatio erat* etc. Sie können sich nicht auf Jo 4, 46—54 beziehen (s. § 20 N. 1), auch wenn eine Spur von dieser Erzählung hier sich fände; denn wieviele galiläische Heilungswunder waren seit § 20 schon berichtet! — 4) E 129. Der unpassende Plural *synagogas*, welcher sich ebenso unpassend in Sc P Mt 13, 54 findet, ist hier mechanische Wiederholung aus dem ersten Satz der Perikope = Lc 4, 15. — 5) E 129 als marcionitischer Text, E 130 als Text von T ebenso. — 6) E 129, etwas anders gestellt und mit *sua* E 130. Der ganz nach Lc 4, 24 gegebene Spruch schliesst die Annahme (Note 2) nicht aus, dass vorher Jo 4, 44 stand. — 7) Alles aus E 130. Dazu noch E 212 *nec Nazaraei, cum de monte eum praecipitarent, vita eum privaverunt.* Cf. A 42, 15: *Und er zeigte die Kraft seiner Majestät, als er von der Höhe zur Tiefe herabgestürzt wurde und nicht verletzt wurde.* S. noch carm. Nisib. 35, 16. — 8) E 130 extr. nach Mr 6, 5, aber auch Mt 13, 58 scheint berücksichtigt zu sein. E 130 vorher: *propter eorum incredulitatem eos sanare non potuit.*

§ 33. Mt. 14, 1—12. Mr. 6, 14—29. E 131 sq.

(Mt 6 sq. Mr 21—23) *Et dicunt saltante filia Herodiadis Herodem et Herodiadem insidias excogitasse, ut illa* (l. *ille*) *iuraret et ille* (l. *illa*) *postularet.* (Mt 8. Mr 24 sq.) Jube afferri caput Joannis baptistae. . . (Mt 11. Mr 28) *Ecce caput, quod sicut lucerna super discum positum erat*[1]. .

1) Auch an Mt 14, 3. 4. Mr 6, 17. 18 findet sich in der sehr kurzen Besprechung eine Anspielung E 132 *adulterium arguit homicidarum.*

§ 34. Jo. 6, 1—21. Mt. 14, 13—33. Mr. 6, 30—53. Lc. 9, 10—17. E 132—136[1].

. . . (Jo 6, 4) *In tempore enim festi azymorum fecit dominus signum in panibus*[2]. . . [(Mt 14, 15—21) *Und er sättigte die Hungrigen, die ermüdet waren, von fünf Broden und zwei Fischen 5000 Männer ohne die Kinder und die Weiber, und zeigte die Grösse seiner Herrlichkeit*]. (Jo 12) Colligite fragmenta coenae, ne quid ex eis pereat[3]. . . (Jo 13. Mt 20. Mr 43. Lc 17) *duodecim cophinorum fragmentis*[4]. . . (Jo 14) Vere hic est propheta, de quo dictum est, eum venturum esse in mundum[5]. . . (Jo 15—17. Mt 22 sq. Mr 45 sq.) *Et cum ad vesperam esset dies, surrexerunt discipuli et ascenderunt na-*

vem, ut irent in Capharnaum. Dominus autem ascendit in montem, ut solus oraret [6]. . . (Mt 24—26. Mr 47—49. Jo 18 sq.) *Cum igitur in navi sederent et vento in ea agitarentur, et mare contra eos commotum insurgeret, venit dominus eisque apparuit; ipsi autem opinabantur spectrum esse, quod eis apparuit* [7]. . . (Jo 20. Mt 27. Mr 50) Ego sum, nolite timere [8]. . . (Mt 28—31) *Simon autem . . . respondit et dixit. . . . Et cum descenderet, ut in mari ambularet et coepisset mergi, Christum non negavit; nam Christus ei non dixit „sine fide", sed „modicae fidei"* [9]. . . (Mt 32. Mr 51) Cum venisset dominus et cum Petro navem ascendisset, ventus cessavit et quievit. . . (Mt 33) Venientes accesserunt ad dominum et coeperunt eum adorare et dicere: vere filius dei es tu [10].

1) Die zumal im Anfang ausführliche homiletische Behandlung lässt es nur zu wenigen förmlichen Citaten kommen, und es bleibt mehrmals zweifelhaft, was wörtliche Anführung sein soll. — 2) E 135 in. Das Folgende aus A 42, 17—19. Cf. auch A 124, 8: *Es sättigte unser Erlöser von wenig Brod 5000 Männer ohne die Kinder und die Weiber.* — 3) E 134. Den Zusatz von Sc in Jo 6, 12 (לגמר = *εἰς τὸ παντελές* Sc P Lc 13, 11) hat E nicht. — 4) E 133. — 5) E 134. Sc P gehen ganz mit Gr. — 6) E 134. Vielleicht ist diese Textmischung (*μόνος* aus Jo 15, *εἰς Καφαρναούμ* Jo 17, im übrigen mehr Mt Mr) T's Werk. — 7) E 134. Von dieser Compilation gilt dasselbe wie von der vorigen. — *in navi sederent* mag zurückgehn auf Sc Jo 16 sq.: *Als es aber Abend wurde, ging er und seine Jünger zum Meer hinab, und sie sassen* (oder *setzten sich*) *im Schiff und fuhren über das Meer von Kapharnaum.* — 8) E 135. Da *θαρσεῖτε* fehlte, wird Jo 20 zu Grunde liegen, wo allerdings Sc auch das *μὴ φοβεῖσθε* >. — 9) E 135 sq. A 21, 10: *Als der Herr auf den Wogen des Meeres ging, wandelte auch Simon durch seinen Glauben mit ihm; und als er über seinen Glauben zweifelte und anfing zu sinken, nannte ihn der Herr „Kleingläubiger".* Dies זעור הימנותא auch in P, dagegen Sc חסיר הימנותא. Hätte E letzteres in T gefunden, hätte er kaum so bestimmt *ὀλιγόπιστε* gegenüber von *ἄπιστε* betonen können. Auffallend ist, dass Petrus in dieser Erzählung nach P *Kepha* (= *Πέτρος* Gr), nach A E (dieser daneben auch *Petrus*) *Simon*, nach Sc *Simon Kepha* heisst. — 10) E 136. Diese letzten Sätze scheinen wörtliche Citate zu sein.

§ 35. Jo 6, 22 (oder 24) —71. E 136 sq.

. . (Jo 30) Quod signum facis, ut videamus et credamus in te [1]. . (31) Patres nostri manducarunt Manna in deserto, ut et scriptum est: „panem caeli dedit eis manducandum" [2]. . . (32) *Moysi non perfectum Manna datum est* [3]. . [(38) Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me [4])].

. . . (44) Nemo potest ad me venire, nisi pater, qui misit me, trahet eum ad ipsum [5]). . . (50) Hic est panis, qui descendit de caelo. Si quis ex eo manducabit, num et morietur [6])? (51) Omnis qui manducat ex hoc pane, vivet in aeternum [7]). . . [(53) Nisi manducaveritis carnem eius et biberitis sanguinem, non est vobis vita [8]). . . (55) Caro mea cibus [9]). . . (60) Durum est verbum tuum; quis potest id audire [10])? . . . (67) *Et cum irati murmurarent*, ad duodecim dixit: num et vos vultis abire? (68) Et respondit ei Simon: nos credidimus et cognovimus [11]). . . (70) *Dixit:* unus ex vobis diabolus est, *nomen Judae adhuc celans* [12])].

1) *in te:* so auch Sc P Hl, σοι Gr. — 2) Weder *et* hinter *ut*, noch *caeli* statt *ex caelo* findet sich in Sc P Hl. — 3) E 137 darf wohl als Anspielung gelten. — 4) E 234. Auf Jo 5, 30 wird das nicht zurückgehn. — 5) E 137. Statt *ad ipsum* hat die andere Hs. *ad me*, beides ohne Bestätigung in Sc P Hl. — 6) *num et morietur?* ist vor der LA der andern Hs. *non morietur* zu bevorzugen. Jene geht vielleicht auf Sc zurück, wo die Negation ausgefallen, daher dann Frageform erforderlich schien. — 7) *ex hoc pane* mit Sc P Hl und den meisten Gr gegen א und manche Lateiner. — 8) E 58 cf E 245: *si quis carnem meam non sumpserit*, *vitam non habet.* — 9) E 37. — 10) E 125. *tuum* sonst unbezeugt. — 11) E 58 im Anschluss an das Citat aus Jo 6, 53. — 12) E 206.

§ 36. Mt. 15, 1—20. Mr. 7, 1—23. E 137 sq.

. . . (Mt 44 sq. Mr 10 sq.) Deus dixit: honora patrem tuum et matrem tuam, (et) qui maledicit patri suo aut matri suae, morte moriatur, et qui blasphemat deum, crucifigatur. Et vos dicitis unicuique patrum vestrorum et matrum vestrarum: agedum, munus est quodcunque a me, utilitatem capies [1]). [(Mt 11) Nicht das, was in den Menschen eingeht, verunreinigt ihn, sondern das, was aus dem Munde herausgeht, das verunreinigt ihn [2])]. . . (Mt 13) Omnis plantatio, quam non plantavit pater meus caelestis, radicitus evelletur [3]). [(Mt 17—20. Mr 18—23) Im Herzen sind die bösen Gedanken, und diese bösen Gedanken die im Herzen sind, die verunreinigen den Menschen, und nicht die Speisen, weil die Speisen in den Bauch gehen und von dort in den Abtritt hinausgeworfen werden [4])].

1) E 137. 138 so auseinander gerissen, dass *et vos dicitis* sich unmittelbar an *matrem tuam* anschliesst, nachdem das Dazwischenliegende vorher selbständig citirt war. Das *et* vor *qui maledicit* habe ich ergänzt. Der apokryphe Zusatz *et qui blasphemat* etc. muss von E vorgefunden sein, da er eben zu dieser Parallelisirung der Pietät gegen die Eltern

und gegen Gott seine exeget. Bemerkung macht. — *dicitis unicuique* etc. Diese starke Abweichung wesentlich auch in Sc: *Ihr aber sprecht, ein Jeder zu seinem Vater und zu seiner Mutter.* — *agedum* sonst unbezeugt. — *munus* — *capies*: dagegen Sc *mein Opfer, du sollst von mir Nutzen haben*; P *mein Opfer ist das, wodurch du von mir Nutzen haben wirst.* — 2) A 46, 7; 306, 11. An letzterer Stelle: *aus dem Menschen* statt *aus dem Munde;* dagegen die Wortstellung genauer als A 46. — 3) E 138. — 4) A 307, 7 als Wort Jesu an die Pharisäer. Vgl. mit dem von aller Tradition (auch von Sc) abweichenden Eingang = Mt 19. Mr 21 das beiläufige Citat E 63: *in corde*, ait, *omnes cogitationes malitiae sunt.* A^2 321 hat wenigstens einmal diese LA T's treu wiedergegeben: *in corde fiunt cogitationes malitiae, et mala illa quae exeunt ex corde* etc.

§ 37. Mt. 15, 21—28. Mr. 7, 24—30 E 138 sq.

. . (Mr 26) Syrophoenissa [1]). . (Mt 22 sq.) Mulier clamavit et secuta est eum, dicens: miserere mei. Ipse autem nullum responsum ei dedit [2]). . (Mt 26. Mr 27) Non est bonum, sumere panem filiorum et proiicere canibus [3]). . . (Mt 27. Mr 28) Sane, domine, et canes de micis mensae domini sui edunt [4])... (Mt 28) Dico tibi, mulier, magna est fides tua [5]).

1) E 18, auch schon E 131 mehrmals. Daneben weist auf Χαναναῖα Mt 22 die Ausführung über *Chananaei* und *Israel* E 139. So nennt sie auch A 42, 20. — 2) E 138. Der Ausfall des κύριε, υἱὲ Δαβίδ gegen alle sonstige Ueberlieferung ist wenigstens zu bemerken s. oben S. 71. — *et secuta est eum* scheint aus Mt 23 eingeflossen zu sein, wo Sc . . *sie schreit und kommt hinter uns*, gewöhnliche Uebersetzung von καὶ ἀκολουθεῖ ἡμῖν. P genau nach Gr. — 3) E 139. Eine freie Anspielung daran A 149, 13. — 4) E 138. 139 in zwei Stücken und umgekehrter Ordnung. Der Singular *domini sui* sonst unbezeugt. Den Zusatz von Sc P Evangel. hierosol.: *und leben* scheint E nicht in T gefunden zu haben. — 5) E 139. *dico tibi* sonst unbezeugt. — Die Grenze der Perikope lässt sich um so weniger bestimmen, als E 139 sq. eine ganze Seite lang sich über die Kananäer zu Josua's und zu Jesu Zeit ergiesst und dann plötzlich bei Jo 4, 6 steht. Es ist möglich, dass der Text auch Mt 15, 29—31 oder Mr 31—37 umfasste. Letzteres wird durch cod. Fuld. 79, 16—80, 4 zwar nicht bewiesen, aber im Zusammenhalt mit dem oben S. 82 aus Aphraates Bemerkten wahrscheinlich gemacht.

§ 38. Jo. 4, 4—42. E 140—143.

. . (6) *Dominus noster quasi venator ad puteum venit* [1]). . . (8) *Discipulos a se dimoverat, ne ipsius praedam depellerent* [2]). (7) Da mihi bibere aquam [3]). (9) Dicit ei mulier: ecce tu Judaeus es [4]). (10) Dicit ei: si scires eum, qui dixit tibi: da mihi de aqua ista ad bibendum, tu petiisses ab eo [5]). . . (11) Dicit

ad eum mulier: tibi non est situla, et puteus profundus est. . . (?) Dicit ei: mea aqua e caelo descendit. (14) Qui bibit ex hac aqua, quam ego ei dabo, non sitiet in aeternum. (15) Dicit ad eum mulier: domine, da mihi ex ista aqua, ne sitiam nec alia vice ad hunc puteum veniam, ut ex eo aquam hauriam. (16) Dicit ei: vade, voca ad me virum tuum[6]). . . (18) Quinque viros commutasti, et quem nunc habes, non est vir tuus. (19) Dixit ei mulier: domine, mihi videtur te esse prophetam[7]). (20) Patres nostri in hoc monte adoraverunt. . Vos dicitis: in Jerusalem tantum est locus adorationis[8]). . (21. 23) Respondit ei: profecto, dico tibi, nec in hoc monte, nec in Jerusalem adorabunt, sed veri adoratores adorabunt patrem in spiritu et veritate[9]). (25) Dicit mulier: ecce Christus venit, et si venerit, omnia nobis dabit. (26) Dicit ei: ego sum, qui loquor tecum[10]). . . (27) Admirati sunt, quod cum muliere loquebatur[11]). . [(36) Der Säende und der Erndtende werden sich zusammen freuen[12])]. . . (42) Propterea mulieri dixerunt: non postmodum propter verba tua credimus in eum, sed quia audivimus nos doctrinam eius et vidimus opera eius, quia deus est, et cognovimus, eum profecto esse Christum verum[13]).

1) E 140. Das Sitzen am Brunnen auch carm. Nis. 35, 16. Die Sätze Jo 4, 1—3 gehören zu § 13. S. die dortige Vorbemerkung. — 2) E 140 stellt diese Wiedergabe von v. 8 in so engen Zusammenhang mit seiner Wiedergabe von v. 6, und citirt nachher v. 7 u. 9 so ohne alle Andeutung einer Unterbrechung, dass man behaupten darf, in T stand v. 8 vor v. 7. Das wird bestätigt durch Sc, wo auch v. 9 unmittelbar auf v. 7 und v. 8 in v. 6 zwischen *ἐπὶ τῇ πηγῇ* und *ὥρα ἦν ὡς ἕκτη* eingeschoben ist, und zwar so, dass die Zeitangabe nur mit einer Wiederaufnahme des durch die Parenthese abgebrochenen Satzes verbunden ist: *Und als Jesus sass, war es etwa 6 Uhr; und es kam ein Weib* etc. — 3) E 140 einmal nur soweit, dann mit v. 9 verbunden s. vorige Note. — *aquam* mit Sc P gegen Gr Hl. — 4) E 140 in wesentlicher Uebereinstimmung mit Sc (*Siehe ein Jude bist du. Wie bittest du mich um Wasser zum Trinken?*) und cod. gr. D (*συ ϊουδαιος ων πως παρ εμου πειν αιτεις γυναικος σαμαριτιδυς*) cf. Vercell. Veron. Corbei. Da Vercell. Veron. und D, auch א (erste Hand) die Worte *οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις* nicht haben, Sc dagegen wohl, so bleibt es zweifelhaft, ob sie in T standen. Das Schweigen des jedenfalls abkürzenden E beweist nichts. — 5) *Si scires* schon E 140, sodann E 141 zusammenhängend bis *e caelo descendit.* Die Auslassungen (v. 10 *τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ . . . καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν*, v. 11 *πόθεν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν*, v. 12. 13 ganz) sind sonst nicht bezeugt und wohl gleichgültige Abkürzungen des Commentators. Aber der apokryphe Schluss

muss in T gestanden haben. Gerade an ihn hängt sich die exegetische Bemerkung: *doctrina nempe est rerum sublimium, potus caelestis, ex quo qui bibunt, amplius non sitiunt.* — 6) E 141. Das *ad me* = לִי in Sc. — 7) E 141 v. 18. 19 zusammenhängend. *commutasti* sonst nicht bezeugt. — 8) Bis *adoraverunt* E 142 extr., das Uebrige E 143 in., dort aber daran angeschlossen *et patres nostri* etc. — 9) Am vollständigsten E 143, wo aber statt *in spiritu et veritate*, was schon E 141 als Text gegeben ist, steht *per spiritum sanctum in veritate.* Ein Stück auch noch E 142 extr. — 10) E 141 v. 25. 26 ohne Unterbrechung. *Ecce* und *dabit* kann ich sonst nicht nachweisen. — 11) E 140 vorweggenommen — 12) A 453, 11 ganz mit Sc P. — 13) E 142. Die meisten Abweichungen werden auf E's Rechnung zu setzen sein; doch ist es auffällig, dass der Commentar schon vorher von Wunderthaten spricht, die Jesus in Samaria verrichtet haben soll. — Ungewiss oder vielmehr sehr unwahrscheinlich ist, dass auch noch v. 43 in T gestanden habe (s. § 32 Note 2).

§ 39. Mt. 8, 2—4. Mr. 1, 40—45. Lc. 5, 12—14. E 143—145.

(Mt 2) Si vis, domine, potes me sanare (mundare) [1]. (Mt 3) Et extendit manum. . . (Mt 4. Mr 44. Lc 14) Ne cui dicas. . . Vade, ostende te ipsum sacerdotibus et offer munus pro purificatione tua, sicut praecepit vobis Moyses, propter testimonium eorum [2].

1) E 143 *domine*, E 144 einmal vor *si vis*, dreimal > E 144. 145. — *sanare* E 143, *mundare* E 144. 145. — 2) *Ne cui dicas* E 144. — *vade — ipsum* E 143, mit folgendem *sacerdotibus* E 144 (*ad sacerdotes* E 145 zweimal, diesen Plural auch Sc P in Mt, P in Mr Lc). — *et offer — tua* E 144, dafür ebendort einmal *et legem imple, quam spernis.* — Das *propter test. e.* E 145 in übrigens abgekürztem Citat.

§ 40. Jo. 5. E 145—152.

(5—7) Fuit ibi vir quidam, cui triginta octo anni erant infirmitatis suae. Dicit ad eum dominus: vis, ut sanus fias? Dicit ad eum infirmus: adiutor non est mihi, ut si moventur aquae, me demittat, et dum ego tardus me moveo, iam alius ante me descendit [1]. (8) Surge, tolle grabbatum tuum et vade in domum tuam [2]. . . (11) Is qui me sanavit, dixit mihi: surge, tolle lectum tuum et vade [3]. (12) Dicunt ei: quis dixit tibi: tolle lectum tuum? (13) Dixit: nescio [4]; quia Jesus, cum multitudinem populi videret, declinavit ab illo loco. (14) Et post aliquod tempus vidit eum et dixit ei: en sanus factus es, exinde noli peccare, ne alio quodam tibi opus sit [5]. (15) Et tunc homo abiit et Judaeis narravit: quod Jesus erat ille, qui me sanavit [6]... (17) Pater meus usque hodie opus operatur; ideo et ego

operor [7]). (18) Judaei itaque propterea persequebantur salvatorem, quia non solum die sabbati sanabat, sed etiam quia patrem suum dicebat deum, et se ipsum deo aequalem faciebat [8]). . . . (22) Pater neminem iudicat, sed omne iudicium in manus filii sui dedit (dabit) [9]). . . [(25 cf. 28. 29) Es kommt die Stunde, auch jetzt ist sie, da auch die Todten werden hören die Stimme des Menschensohnes und werden leben und werden hervorgehn aus ihren Gräbern [10]).] (26) Sicut pater vitam habet in semetipso, ita et filio dedit [11]). (27) Dedit ei potestatem, ut iudicium faciat filius hominis [12]). . . (34) Nec ab hominibus sumo aliquod testimonium [13]). . . (35) Hic est lucerna, quae lucebat. . . . (36) *quia* habeo testimonium quod maius est quam Joannis . .; ipsa opera, quae facio, de me testantur [14]). . . [(43) Si alius veniet in nomine suo, huic credetis [15])]. . . (45) Moyses ipse est accusator vester. . . (46) Moyses de me scripsit [16]).

1) E 145 bis *demittat;* E 146 *non est mihi — descendit.* — E wesentlich mit Gr *τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ*, dagegen A 43, 5 und Sc: *welcher 38 Jahre krank war*, P *welcher 38 Jahre in seiner Krankheit war.* — *infirmus* mit P Gr, > Sc. — *adiutor* zweimal E 145. 146, dagegen E 147 *dixerat enim: non habeo aliquem.* — Das an allen drei Stellen fehlende *κύριε* steht in Sc, *ναὶ κύριε* in P. — Die Interpolation v. 3 b, 4, welche P gegen die ältesten gr. codd. und gegen Sc aufgenommen hat, scheint E nicht zu kennen. Die mir räthselhaften Worte E 146: *si enim credunt* (Judaei) *per aquam Siloe angelum sanasse infirmum, quanto magis credant oportet, angelorum dominum per baptismum ab omni macula purificare* können sich doch wohl nicht auf diese Heilung beziehen, auch nicht auf die in Jo 9, welche E 148 mit der hiesigen vergleicht. Von diesem 38jährigen sagt E 146 *opinabatur solam aquam ipsum iuvare,* was nicht einen Gegensatz zu dem das Wasser bewegenden Engel, sondern zu dem durch's Wort heilenden Jesus bildet. — 2) E 146 dreimal, und zwar zweimal *sta in pedibus* statt *surge*, nur einmal + *in domum tuam*, ähnlich Sc *wandele und gehe in dein Haus.* — 3) E 147. Darauf abgekürzt *dicunt ei: quis est iste*, was vorher E 147 lautet *quis praecepit tibi, tollere lectum tuum super te*, ähnlich E 146 ohne *tuum* und mit dem Zusatz *die sabbati.* Die abgekürzte Wiedergabe in directer Rede aus E 147 habe ich aus der ersten, gleichfalls directen Anführung E 146 ergänzt. — 4) E 147. Ob diese sonst unbezeugte LA (*οὐκ οἶδα* statt *οὐκ ᾔδει*) aus Erinnerung an Jo 9, 12 oder durch Fehler des armen. Uebersetzers entstanden ist? — 5) E 147. Das sonst unbezeugte *ne alio quodam tibi opus sit* wird als Text T's vorausgesetzt auch in der angeschlossenen Erläuterung *dixerat enim: non habeo aliquem.* Der Text von Sc (*dass dir nichts zustosse was schlimmer ist als das Frühere*) und P (*dass dir nicht geschehe etwas, was* etc.) konnte weder von E so misverstanden, noch von einem noch älteren syr.

Schreiber so entstellt werden. Es muss eine griech. Variante *ἵνα μὴ χρεία σοί τινος* (statt *χεῖρον σοί τι*) *γένηται* zu Grunde liegen. — 6) E 147. *me* statt *αὐτόν* mit Sc, cod. gr. D und einigen anderen gr. und lat. Zeugen gegen P und die meisten Griechen. — 7) E 147, gleich darauf ohne *usque hodie* und ohne *ideo*, aber beides wieder E 148, wo dagegen *opus* >. Es liegt Sc zu Grunde: *mein Vater wirkt bis jetzt Werke, darum auch ich wirke.* Dagegen P mit Gr. — 8) E 147. Das auch E 148 in gleicher Verbindung wiederkehrende *persequebantur* mag freie Erinnerung an v. 16 sein. Eben daher *die sabbati sanabat* statt *ἔλυεν τὸ σάββατον.* Vielleicht hatte auch T so zusammengezogen. — *patrem suum* cf. Gr, dagegen Sc: *sondern weil er Gott* (deum) *„meinen Vater“ genannt hatte*, P *sondern auch weil er von Gott gesagt hatte, dass er sein Vater sei.* — 9) E 151. A 123, 6; 276, 12: *Der Vater wird Niemand richten, sondern das ganze Gericht seinem Sohne geben.* An der zweiten Stelle hat eine Hs. *dem Sohne*, aber A² 429 bestätigt ebenso wie A² 222 die andre LA, welche somit für A 123, 6 die allein und für A 276, 12 die besser bezeugte ist. A stimmt darnach genau mit Sc; dagegen P wesentlich mit Gr: *denn der Vater richtete* (הוא ... דאן) *Niemand, sondern das ganze Gericht hat er dem Sohn gegeben.* Ebenso Ephr. I, 446 b und im Evangeliencommentar selbst p. 213 in beiläufiger Anführung, nur statt דאן .. הוא einfach דאן. — Wenn E 151 im Tempus mit P Gr gegen A Sc zu stimmen scheint, so wird das dem armen. Uebersetzer zuzuschreiben sein; auch der des Aphraates hat sich A² 222. 429 diese Abweichung von seinem syr. Original erlaubt. Dagegen ist das *suo* (*sui*) des T durch alle Hände unversehrt hindurchgegangen. — 10) A 156, 7, wesentlich so A 167, 5, wo nur > *auch jetzt ist sie* und *und werden lebendig werden.* Das *auch* vor *die Todten* mit Sc gegen P Gr. — *des Menschensohnes* mit codd. gr. K S *Π*, der Randlesart von Hl, auch Evang. hieros., gegen Sc P und die meisten Griechen. — 11) E 149. Wenn E 150 erst eigens gesagt wird *ita etiam de filio intellige, ut de patre, quod nempe vitam habet in persona sua,* und dann dieses *dedit* neben das folgende *dedit potestatem* als Auslegungsobject gestellt wird, so kann in T das *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* nicht wohl gestanden haben. — 12) E 150. Diese auffallende LA setzt jedenfalls die in Sc vorliegende Verbindung von *υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν* mit dem Vorigen voraus, während P *dass er aber ein Menschensohn ist, darüber wundert euch nicht.* — 13) E 151, hieran sofort durch *quia* angeschlossen v. 36 a; aber schon vorher der Satz aus v. 35, auf welchen sich schon E 39. 49 bezieht. — 14) Der erste Satz E 151 (s. vorige Note), der zweite E 152. — 15) E 210 extr. — 16) E 151 und 152 zweimal diese Sätze aus v. 45 u. 46.

§ 41. Mr. 8, 22—26. E 152 sq.

Juxta gradum fidei caeco sanatio contigit. . . Modicum credenti dedit modicum visum. . . Perficiebatur fides eius intus et perficiebatur visus eius foris. (25 b) Vidit omnia aperte.

§ 42. Mr. 8, 27—9, 1. Mt. 16, 13—28. Lc. 9, 18—27. E 153—155.

(Mt 13 sq. Mr 27 sq. Lc 18 sq.) Quid de me dicunt homines [1])? Respondent ei: nonnulli dicunt, quod sit Elias, alii quod sit Jeremias, [alii unus ex prophetis] [2]). Vos autem, quid dicitis de me, quod sim? Simon, *caput et princeps*, locutus est: tu es Christus, filius dei vivi. (Mt 17) Et respondit: beatus es, Simon. . . (Mt 18) Tu es petra . . . et portae inferi te non vincent [3]). . . (Mt 20) Nemini dicatis de me, quod sum Christus [4]). . . (Mt 16, 21 cf. 20, 18; Mr 8, 31 cf. 10, 33; Lc 9, 22 cf. 18, 31) Ecce ascendimus Hierosolymam, et implentur omnia, quae scripta sunt de me, quia oportet filium hominis in crucem agi et mori *etc.* [5]). . . (Mt 22 sq.) Absit a te, domine, ut hoc facias. Respondit ei: vade retro, satana, quia scandalum es mihi; quia non cogitas quae dei sunt, sed quae hominis (hominum) [6]). . . (Mt 28. Mr 9, 1. Lc 8, 27) Erunt quidam, qui nunc mihi assistunt, non gustabunt mortem [7]), [donec videbunt regnum dei].

1) E 153. Die Textmischung aus Mt und Mr oder Lc (*μὲ . . . τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) haben mit den meisten griechischen Hss., darunter auch D und X, auch Sc P in Mt 16, 13. Dagegen E 156 extr.: *quid dicunt de me homines quod sim* nach Mr oder Lc. — 2) E 153 cf. 156 sq. An beiden Stellen fehlt *Joannes baptista*, aber nur durch willkürliche Abkürzung E's, denn sofort nach der ersten Anführung E 153 heisst es: *nonnulli compararunt eum Eliae . . ., alii Jeremiae . . ., alii Joanni propter baptismum eius et miracula nativitatis eius.* Harnack, Ztschr. für KG. IV, 484 irrt sich. — 3) Die Fragmente aus Mt 15—18 E 153 und 154. Willkürlich will Harnack a. a. O. die Worte *tu es petra* hinter *te non vincent* stellen, weil sie erst E 154 nachgebracht werden. Aber das geschieht ja in diesem Commentar hunderte von Malen. Die Stellung wäre logisch und rhetorisch sinnlos, da zuerst die Festigkeit des Petrus, dann die daher kommende Unüberwindlichkeit desselben gegenüber den höllischen Angriffen ausgesagt werden musste, wie in Mt der Fall ist. Die Worte *caput et princeps* wird Mös. mit Recht schon durch den Druck als freie Zuthat E's bezeichnet haben. Das Citat ist abkürzend und frei. Daher auch unerlaubt zu behaupten, *die ganze Phrase (!) vom Kirchenbau* habe in T nicht gestanden. Unmittelbar darauf nimmt ja E auf den von Jesus aufgeführten *Bau* Rücksicht: *i. e. quod non destruetur fides. Quod enim dominus aedificat, quis potest destruere. . . Voluit Assyrius destruere templum, quod dominus aedificaverat* etc. . . *Dominus cum ecclesiam suam aedificaret, aedificavit turrim, cuius fundamenta* (z. B. Petrus) *omnia, quae erant superaedificanda, portare possent* etc. Es ist unverständlich, wie Harnack behaupten mag, E beweise durch die Art dieser Erörterungen, dass er in seinem Text dafür keinen Anhaltspunkt hatte. Aber er knüpft dies alles ja direct an sein abgekürztes Citat an.

Der Hörer hatte den vollständigen Text vorher vorlesen hören (s. oben S. 52 f.), und nur unter dieser Voraussetzung konnte er den Ausleger verstehen. Sonst hätte E wie sonst sich auf *alia scriptura* oder *lectio* oder *Graecus* berufen und die in T fehlenden Worte citiren müssen, worin von Petrus als Fundament des Kirchenbaues die Rede war. Auch A 143 sq. (s. unten § 91 N. 2 cf. p. 461, 1 *Simon Kepha, das Fundament der Kirche*) kennt die beanstandeten Worte; und ein Grund, warum T, welcher sie in seiner syrischen Vorlage gefunden hat (sc. in Sc), sie getilgt oder weggelassen haben sollte, ist, wie Harnack S. 485 sehr richtig bemerkt, unfindbar. — 4) E 154. Diese directe Redeform sonst nicht bezeugt. — 5) E 154. Nicht eine willkürliche Verwandlung der oratio obliqua (Mt Mr, unentschieden Lc), sondern Ersatz für die durch den Context der Perikope gebotenen Stellen aus den oben angegebenen verwandten späteren Stellen. Nur das *quia oportet filium hominis* erinnert an die hiesige Stelle Mr 8, 31. Lc 9, 22. — Schon E 65 beiläufig *ecce ascendimus Hierosolymam et implebuntur* (so hier) *quaecunque scripta sunt de me*. Cf. § 57. — 6) E 155. Das hier fehlende *quia scandalum es mihi* aus E 154 ergänzt. Es fehlt wieder E 229, wo ausserdem *a me* hinter *retro* (= *ὀπίσω μου* Gr Sc P) und *hominum* für *hominis*. — 7) E 155. Ein *et* in Klammern vor *gustabunt* wird Moes.'s Zuthat sein. — *donec* etc. E 222.

§ 43. Mt. 17, 1—13. Mr. 9, 2—13. Lc. 9, 28—36; 13, 31—33. E 155—160.

(Mt 1. Mr 2) *Et quod post sex dies eos assumpsit et in montem duxit* [1]). . . (Lc 29. Mt 2) *Ante mortis suae tempus, quo species faciei eius immutata est* [2])... (Mt 3 sq. Lc 30—33) *Cum Moyses et Elias apparuissent, dixit Simon*: Si vis, domine, faciamus hic tria tabernacula [3]). (Mr 6. Lc 33 extr.) Nesciebat, quod diceret. . . (Mt 5. Mr 7. Lc 35) Hic est filius meus dilectus; ipsum audite et vivetis [4]). . . (Mt 9. Mr 1) Et dum descendebant de monte, praeceptum dedit eis et dixit: cavete, ne cui dicatis visionem hanc, quam vidistis, donec filius hominis a mortuis surrexerit [5]). . . (Lc 13, 33) Non oportet prophetam perire extra Hierosolymam [6]).

1) E 159 in. Dass Jakobus (welcher von E mit seinem berühmteren Namensvetter verwechselt wird), Johannes und Petrus dabei waren, sagen die Worte E 155 *tres testes ex ipsis praeconibus, qui sunt columnae* cf. Gal. 2, 9. Hierin auffallend ähnlich A 460 sq. Ich setze die ganze Erörterung, auf welche auch später wieder zurückzukommen ist, in möglichst genauer Uebersetzung her: *Und er zeigte auch seinen Aposteln vor der Zeit, als sie ihn fragten um das Zeichen seines Kommens, indem er zu seinen drei Jüngern sprach, zu Simon und Jakobus und Johannes, zu Simon Kepha, dem Fundament der Kirche und zu Jakobus und Johannes, den festen Säulen der Kirche; und er zeigte diesen drei treuen*

Zeugen das Zeichen seines Kommens, da er in seinem Aussehn verwandelt wurde in der Aehnlichkeit seines Kommens (d. h. als Typus seiner Parusie), *als Moses und Elias bei ihm waren. Und er versicherte die Todten, dass* (der Tod ihn? oder sie?) *zu schlagen im Begriff stehe (?), wie den Moses, der* (ihm) *erschienen war; und es wurden mit Zuversicht erfüllt die Lebenden, welche übrig sind bei* (oder *am Leben bleiben bis zu*) *seiner Wiederkunft, dass sie werden entrückt werden zu seiner Begegnung nach der Aehnlichkeit des Elias, welcher den Tod nicht geschmeckt hat und ihm erschienen war.* In A 461, 5 ולבב למ״תא דעתיד (var. l. + לה֗ון) למחא muss wohl etwas ausgefallen und auch das Erhaltene verderbt sein. — Eine kurze Anspielung an die Verklärung steht noch A 42 extr. — 2) E 156 in. — 3) E 156 cf. 155 *dicit Christum, Moysen et Eliam tribus tabernaculis circumdari.* — 4) E 156 bis *dilectus*, dazu + E 157 zweimal *ipsum audite;* dies letztere noch einmal E 157 mit *et vivetis.* Dies wird als Textbestandtheil besprochen, ist sonst unbezeugt. — E überall *filius meus dilectus* mit Gr P gegen Sc Mt 17, 5. Lc 9, 35 *mein Sohn und mein Geliebter.* — 5) E 157 bis *vidistis.* Von *cavete — surrexit* E 154 (hier > *hanc*). Abgekürzt *nemini dicatis, donec . . . resurgat* E 158. — 6) E 159 sq., ebenso wieder E 212. Die Art der Einführung und Behandlung E 159 macht es unzweifelhaft, dass T zwischen Mt 17, 9 (oder 13) und 17, 14 diese Lucasstelle, also sicherlich den ganzen Passus Lc 13, 31—33 eingeschaltet hat. Cf. cod. Fuld. p. 85, 6—12.

§ 44. Mt. 17, 14—21. Mr. 9, 14—29. Lc. 9, 37—43. E 160 sq.

. . (Mt 16) *Pater pueri ipsius discipulos reprehenderat dicens:* non potuerunt eum sanare [1]). . . (Mt 17. Mr 19. Lc 41) O generatio mala, perversa et incredula, quamdiu apud vos ero [2]). . . (Mr 23) Credenti sunt omnia possibilia. . . (Mr 25) Tibi dico immunde, surde et mute . . exi, discede ab ipso, et ne amplius ingredere in eum [3]). . . (Mt 19. Mr 28) Cur non potuimus sanare? . . (Mt 20) Propter incredulitatem vestram [4]). [Si habueritis fidem ut granum sinapis, dixeritis huic monti: transfertor, et transferetur a facie vestra [5])]. . . [Es ist nichts, was ihr nicht thun könnt [6])].

1) E 160. — 2) E 160 in zwei Stücken. — *mala* scheint aus Mt 12, 39 zu sein, findet sich jedoch vereinzelt auch Mt 17, 17 in griech. Hss. s. Tischendorf. — E 203 ist wohl freie Combination mit Jo 8, 25: *quamdiu vobiscum ero et vobiscum loquar?* — 3) E 160. 161 in zwei Stücken, gleich darauf einmal *amplius non poteris illuc redire.* — 4) E 160 Frage und Antwort durch Anderes getrennt. T bezeugt *ἀπιστίαν* mit P Hl, codd. gr. CD etc., Itala, Vulg. gegen Sc א B (*ὀλιγοπιστίαν*). — 5) E 189. Das *a facie vestra* aus der zweiten Anführung E 204. — A 394, 8: *Wenn in euch sein wird Glaube, wie ein Senfkorn, so werdet ihr sprechen zu diesem Berge: geh' weg, und er*

wird weggehn von euch. Also hat A mit E gegen Sc P Gr diesen Zusatz zu *μεταβήσεται*, und mit E gegen dieselben Zeugen > *ἔνθεν* (*ἐντεῦθεν*). Das *ἐκεῖ* > auch Sc P Vulg. (amiat. u. fuld.). A 394, 10 schliesst daran eine Erinnerung an Mt 21, 21, worüber ebenso wie über A 21, 13 s. zu § 61 Note 5 u. 6. — 6) A 21, 9 schliesst diese Worte (= Mt 17, 20 *καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*) an den vielmehr an Mt 21, 21 Mr 11, 23 erinnernden Vordersatz: *wenn ihr glaubt und nicht zweifelt.*

§ 45. Mt. 17, 14—27. E 161 sq.

(24) *Venerant enim, ut praetextum invenirent eum accusandi.* . . (25) Praeveniens Simoni dixit: Reges terrae a quo sumunt tributa, a filiis, an ab alienis?[1]). . (27) Ut eis scandalum non des[2]), vade ad mare et mitte ibi rete. . . [*Ne tributum quidem pro sua parte solvere potuit, dimidium scilicet stateris*[3])].

1) E 161. *tributa*, dagegen Sc P *Steuer und Kopfgeld.* — *filiis*, Sc P + *suis.* — 2) *des* sonst unbezeugt, *scandalum demus* auch Sc P. — 3) E 51 von Petrus gesagt.

§ 46. Mt. 19, 1 (3) — 15. Mr. 10, 1—16. E 162.

(Mt 3 sqq. Mr 2 sq.) Venerunt et accesserunt, ut eum interrogarent: licetne alicui dimittere uxorem suam? Respondit eis et dixit: non licet. (Mr 4. Mt 7) Dicunt ei: Moyses permisit nobis; cur ergo non licet? (Mr 5 sq. Mt 8) Moyses, *ait,* propter duritiam cordis vestri permisit vobis, sed ab initio creationis hoc non fuit[1]). . . [(Mt 11) Nicht jeder Mensch ist ausreichend dafür, sondern derjenige, dem es gegeben ist[2]). . . (13—15) *Unser Erlöser segnete die Kinder*[3]].

1) Dies alles ohne Unterbrechung E 162. Die starken Abweichungen sind sonst nicht nachzuweisen. — 2) A 355, 12 als Wort Jesu, im Vordersatz mit Sc (wenig abweichend auch P), nur > A das in Sc P zum Pronomen לה hinzutretende למלתא הדא = *τὸν λόγον τοῦτον.* Cf. aber auch Just. apol. I, 15 ed. Otto p. 46: *πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσιν·* Im 2. Satz A buchstäblich mit P, wogegen Sc *sondern diejenigen, denen es von Gott gegeben ist.* — 3) A 124, 11.

§ 47. Lc. 15, 1—10. E 162 sq.

(3—6. 8 sq.) *Decem drachmae et centum oves*[1]). . . [(7) Es wird Freude sein im Himmel über einen Sünder, der Busse thut, mehr als (über) 99 Gerechte, die nicht bedürftig sind in Bezug auf die Busse[2]). (8) Welches ist das Weib, welches zehn Drachmen hat und verliert eine von ihnen, und nicht ein Licht anzündet und das Haus fegt und sucht ihre Drachme,

welche sie verloren hat [3])? . . (10) *Und es ist Freude den Engeln des Himmels, wenn ein Sünder sich von seiner Sünde bekehrt* [4])].

1) E 162 wie ein Titel, ohne Satzgefüge. — 2) A 142, 8—10 *mehr als* (*über* nicht wieder ausgedrückt) יתיר מן mit Sc, אר על P; am Schluss A סניקין על תיבותא, wofür Sc P מתבעיא להון תיבותא. — In E 163 frei: *Cur autem gaudium est de peccatoribus, qui poenitentiam agunt, magis quam de iustis, qui non peccarunt?* — 3) A 14, 14—16 חמא *(fegt)* mit P, כנשא Sc. — 4) A 50, 19 unter anderen Anspielungen an v. 4 sqq. Mt. 18, 12 sqq.

§ 48. Lc. 15, 11—32.

Sequitur alia parabola de duobus filiis fratribus. . . (14) Et cum dissipasset filius iunior bona sua [1]). . . [(20—24) *Sehet den Sohn, welcher seine Güter verschleudert hatte. Und als er umkehrte zu seinem Vater, freute er sich über ihn und nahm ihn auf und schlachtete ihm einen Mastochsen. Und es freute sich sein Vater seiner Busse und rief auch seine Freunde, dass sie sich mit ihm freuten. Und es umarmte ihn sein Vater und küsste ihn und sprach*: Dieser mein Sohn war todt und ward lebendig und war verloren und ward gefunden. *Und es schalt ihn sein Vater nicht über seine Güter, die er verschwendet hatte* [2])]. . . (32) Gaudere, *ait*, oportebat, quia frater tuus mortuus erat et vivit [3]).

1) E 163, weiter nichts von dieser Parabel, ausser dem Satz in Note 9. — 2) A 142, 1 sqq. In v. 23 u. 27 hat P wie A תורא (*μόσχος*), dagegen Sc עגלא nach dem von Rödiger (Monatsber. der Berliner Akad. 1873 [aus d. J. 1872] hinter p. 558) herausgeg. Fragment. — Einige Erinnerungen an diese Parabel hat A 382, 1 sqq. mit derjenigen von Lazarus vermischt: *Er begehrte seinen Bauch zu füllen* (Lc 15, 16) *mit dem was von der Tafel jenes Reichen fiel* (Lc 16, 21); und es heisst *dass Niemand ihm es gab* (Lc 15, 16) etc. — 3) E 163 schon in der Auslegung der vorigen Parabeln. Hinter *vivit* werden die Worte *et ad vitam revocatus est* als Verdoppelung des armen. Uebersetzers gelten dürfen s. § 29 Note 9. An diesen Spruch oder an v. 24 spielt auch Ephr. I, 562d an.

§ 49. Lc. 16, 1—12. E 163.

Alia profertur parabola de villico, quem servi apud dominum accusarunt [1]). . . [(9) Macht euch Freunde von diesem Mammon der Ungerechtigkeit, damit, wenn er ausgeht, sie euch aufnehmen in ihre Hütten der Ewigkeit [2])].

1) In dieser freien Form wird die ganze Parabel E 163 kurz reproducirt. — 2) A 388, 20 wörtlich mit Sc (nach Rödiger a. a. O.), aber

auch P. — E 156 beiläufig und abkürzend, aber auch *tabernacula sua aeterna* mit wenigen griech. u. lat. Zeugen. Nur eine Anspielung an v. 9 und zugleich an v. 12 gibt E 163: *emite vobis, ait, o filii Adami, per haec transitoria, quae non sunt vestra, id quod vestrum est, quod non transit.* Mösinger's *ignoro* zu dieser Paraphrase war unnöthig, und Harnack's Vermuthung (S. 485 f.), dass hier das berühmte Apokryphon γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται gestanden habe, ist mir unverständlich. Gehört's denn zum Geschäft des Banquiers, sich Häuser zu kaufen (so nach E's Paraphrase), oder Wohnungen zu bestellen (nach dem evangelischen Text)? — Ueber Lc 16, 13, das schwerlich hier in T stand, s. oben § 18 Note 10.

§ 50. Mt. 18, 1—35. Lc. 17, 1—4. Mr. 9, 33—50 (?). E 165.

Die Zusammensetzung dieser Perikope ist nicht mit Sicherheit anzugeben. E bespricht zuerst Mt 18, 21 sq. (Lc 17, 4), dann Mt 18, 20 und citirt zum Schluss, unmittelbar vor dem Uebergang zu ganz fernliegenden Materien (Lc 13, 1—5), noch Mt 18, 10. Das kann nicht die Reihenfolge in T gewesen sein. Auch Lucas, welcher den Anschluss dieser Perikope an § 49 veranlasst hat — denn was in Lc 16, 13—31 dazwischenliegt, hat T, soweit es nicht schon beiläufig berührt war, aus beweglichen Gründen anderswohin gestellt s. § 54 — auch Lucas gibt vor 17, 3. 4 in v. 1 sq. Sätze, die in Mt 18, 6 sq. ihre Parallele haben, kann also nicht eine Umkehrung der beiden Hälften von Mt 18 veranlasst haben. Da auch die Vergleichung von cod. Fuld. p. 88, 23—89, 21; 91, 9—92, 17 nur zu unsicheren Vermuthungen Stoff bietet, so begnüge ich mich, die in E und A vorhandenen Citate aus Mt 18 nebst ihren Parallelen zusammenzustellen, soweit sie nicht schon an früheren Stellen von T verarbeitet waren.

[(Mt 18, 1) Quis, putas, maior erit in regno caelorum? [1])] [(3) Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie diese Kinder, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehn [2]]. [(4) Qui se ipsum humiliavit [3]). .] . . [(7 ?) Das Gute ist im Begriff zu geschehen (oder *muss geschehen*) und Heil dem, durch welchen es geschieht; und das Böse ist im Begriff zu geschehen, aber wehe dem, durch welchen es geschieht [4])]. . . [(10) Verachtet nicht einen von diesen Kleinen, die an mich glauben, denn] angeli eorum in caelis vident faciem patris mei [5]). . . [(14) *Denn* es ist nicht der Wille des Vaters im Himmel, dass Einer von diesen Kleinen verloren gehe, *die gesündigt haben und der Busse bedürfen* [6]). (15) Wenn dein Bruder an dir sündigt, weise ihn zurecht zwischen dir und ihm; (Lc 17, 3) und wenn er sich bekehrt, vergib ihm. (Mt 16) Und wenn er dich nicht hört, so führe Einen oder Zwei herbei, damit vor zwei oder drei Zeugen jedes Wort stehe. (Mt 17) Und wenn er die nicht hört, sage

es der Gemeinde; und wenn er die Gemeinde nicht hört, so gelte er dir wie ein Heide und wie ein Zöllner [7])]. . . (20) Ubi unus est, ibi et ego sum, et ubi duo . . . sunt, ibi et ego ero [8]). [Wo zwei und drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich unter ihnen]. . . [(Lc 17, 4) Und wenn er auch siebenmal an dir sündigt an einem Tage, so vergib ihm. (Mt 21) Und als Simon Kepha dies Wort hörte, sagte er zu dem Herrn:] Quoties, si in me peccat frater meus, dimittam ei? Usque ad septies, satisne est? (Mt 22) Dicit ei [der Herr: Nicht siebenmal nur, sondern] usque septuagies septies septies [9]). [(Mt 23—35) *Ferner zeigte uns der Herr das Beispiel jenes Mannes, der anfing, Rechnung zu fordern von seinen Knechten. Und als sein Knecht vor ihn kam, der ihm 10,000 Talente schuldete, und als sein Herr ihn drängte, dass er ihm gebe, was er ihm schuldig war, und als er seinem Herrn seine Schuld nicht erstatten konnte, da befahl sein Herr und liess ihn los und Alles, was er schuldig war, erliess er ihm. Jener Knecht aber in seiner Bosheit gedachte nicht des Erlasses seines Herrn, wie gross gegen ihn der Erlass war. Und als er hinausging, fand er einen seiner Mitknechte, welcher ihm 100 Denare schuldete, und er packte ihn und würgte ihn und sprach zu ihm: Gib mir, was du mir schuldest. Und er nahm die Bitte seines Mitknechts nicht an, der ihn bat, sondern ging hin und schloss ihn ins Gefängnis ein. Und weil er, dem viel erlassen war, seinem Mitknecht das Wenige nicht erliess, ward er den Gerichtsdienern überliefert, dass sie ihn züchtigten, bis er gab, was er schuldig war. Und er sagte ihnen:* So wird euch thun mein Vater im Himmel, wenn ihr nicht vergebt ein Jeder seinem Bruder [10])].

1) E 107 als Frage der Jünger. — 2) A 221, 13: *diese Kinder*, dagegen *eins von diesen Kindern* Sc, *die Kinder* P. — A 43, 1 sq. *Er gab uns ein Vorbild und Gleichnis, dass wir werden gleich den Kindern und in das Himmelreich eingehn.* — 3) E 108 als Antwort Jesu auf die Frage in v. 1 mit Uebergehung von v. 2. 3. — 4) A 79, 6 eingeleitet durch: *denn so ist geschrieben.* Antonelli's Anmerkung A^2 80 hilft zu nichts. Im Anfang heisst es dort abweichend: *Verba parata sunt fieri bona et beatus erit* etc. Da wird *verba* Misverständnis eines zu *nam ita scriptum est* gehörigen Wortes sein. — 5) A 127, 11. E 165. Die Auslassungen in E (διὰ παντός . . τοῦ ἐν οὐρανοῖς) sind gleichgültige Kürzungen E's; denn A 43, 3 heisst es: *Und er sprach und lehrte über die Kleinen, dass Niemand sie verachte, da ihre Engel zu aller Zeit den Vater, der im Himmel (ist), sehn*, und A 127, 12 nach den im Text gegebenen Worten: *ihre Engel im Himmel sehen zu aller*

Zeit das Angesicht meines Vaters. Aus den drei Citaten bei E und A zusammen ergibt sich der gewöhnliche Text. Noch ist zu bemerken, dass A 127, 12 den Zusatz *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* mit Sc, cod. gr. D und mehreren Italazeugen theilt, gegen P Hl und die meisten Griechen. — 6) A 150 extr. in freier Wiedergabe und in Verbindung mit Sätzen aus § 47 Note 4. Es wird Mt 18, 12. 13 schwerlich hier in T gestanden haben, da der Inhalt dort § 47 gegeben war. — 7) A 298, 4—9. In Mt 15 haben Sc P das hier fehlende *allein.* Von der Textmischung mit Lc 17, 3 finde ich sonst nirgends eine Spur. Es ist eben T (cf. cod. Fuld. p. 91, 9—12), welchem A folgt. Auch A 35, 13 wird Lc 17, 3 abgekürzt citirt: *Wenn dein Bruder an dir sündigt, vergib ihm*, woran sich dann gleich Lc 17, 4 u. s. w. anschliesst. S. unten Note 9. — In Mt 16 hat Sc *führe mit dir wiederum einen oder zwei, damit auf dem Munde zweier oder dreier Zeugen* etc. So auch P abgesehn von dem überschüssigen חוב. Das דבר, welches in Sc P sehr häufig für *παραλαμβάνειν* steht (s. § 3 Note 5; § 10 Note 5), braucht demnach nicht so sklavisch übersetzt zu werden wie oben im Text. — 8) So als Wort Jesu und Bestandtheil dieser Perikope E 165. Zur Rechtfertigung der Andeutung einer zufälligen Lücke durch die Puncte hinter *duo* und zur Erklärung der apokryphen Umgestaltung bei E dient Folgendes aus A 69, 4: *Er sagt nämlich: „Wo zwei und drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich unter ihnen.“ Und wie verstehst du dies Wort, mein Lieber, welches unser Lebendigmacher da sagt: „Wo zwei und drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich unter ihnen“? Und wenn du allein bist, ist dann Christus nicht mit dir? Und siehe, es ist geschrieben über die, welche an Christus glauben, dass in ihnen Christus wohnt. Und hier lehrt er, dass, solange zwei oder drei da sind, dann Christus mit ihnen ist. Und ich lehre dich, dass es Orte gibt, wo statt zwei und drei mehr als tausend im Namen Christi versammelt sind, und Christus ist nicht mit ihnen, und es gibt einen Menschen, der allein ist, und Christus ist mit ihm. Aber dieses Wort, das unser Lebendigmacher sprach, ist schön und gut für die, welche es verstehen; denn er sagt: „Wo zwei und drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich unter ihnen.“ Wenn ein Mensch sich selbst* (eigentl. *seine Seele) sammelt im Namen Christi, so wohnt Christus in ihm, und Gott wohnt in Christus. Also ist jener Mensch einer von dreien, er selbst und Christus, der in ihm wohnt, und Gott, der in Christus ist.* Noch einmal am Schluss der ganzen Erörterung A 71, 7 der Ausspruch Jesu wörtlich. Es ergibt sich hieraus mit gleicher Sicherheit, dass A den apokryphen Satz, den wir bei E finden, nicht in seinem Text hatte, und dass A auf dem Wege einer geistreichen Interpretation denselben Gedanken erreicht, welchen E als ein Trostwort Jesu an die Einsamen in seinem Text gefunden hat. Die auch bei A vielleicht nicht originelle Interpretation wird zuerst Glosse und dann Text von T geworden sein. — 9) Die Verse Lc 17, 4. Mt 18, 21. 22 schliesst A 35, 14 in ununterbrochener Folge an die abgekürzte Anführung von Lc 17, 3 (Mt 18, 15) an s. Note 7. Eben diese auf den ersten Blick fremdartige Einschiebung von Lc 17, 4 vor die Frage des

Petrus Mt 18, 21 hat aber auch E vorgefunden, denn seine ganze folgende Erklärung fusst darauf, dass die Frage des Petrus auf ein siebenmaliges Vergeben an einem Tage lautete (E 164 *sed unum tantum diem Petrus irae concedit* etc. cf. Mös. zu d. St.). Da nun dies nicht in der Frage des Petrus nach E's eigenem Citat wie nach Mt 21 steht, so muss in T dieser Frage das Wort Jesu aus Lc 17, 4 vorangegangen sein. Diese Combination findet sich aber ausser in dem von E u. A benutzten T ähnlich auch im aram. Hebräerevangelium (Hieron. adv. Pelag. III, 2 ed. Vallarsi [Quartausgabe] II, 783: „In eodem volumine: *Si peccaverit*, inquit, *frater tuus in verbo et satis tibi fecerit*, *septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon discipulus eius*: *Septies in die? Respondit dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi*, *usque septuagies septies*"). Von dem daran angeschlossenen Satz *Etenim in prophetis quoque*, *postquam uncti sunt spiritu sancto*, *inventus est sermo peccati*, welcher auch griechisch bezeugt ist (Tischendorf, Notitia cod. Sin. p. 58), findet sich bei E u. A keine Spur. — Die Abkürzung von Lc. 17, 4 in A wird theilweise erklärt durch den unmittelbaren Anschluss an Lc 17, 3 (Mt 18, 15), und hat gar nichts zu bedeuten; denn A 298, 12 liegt eine Textmischung aus Lc 17, 4 u. Mt 18, 22 vor, welche einen vollständigeren Text von Lc 17, 4 voraussetzt: *Wenn bis zu 70mal 7mal der Sünder an dir sündigt, so vergib ihm an einem Tage.* — Im Einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken: E A stimmen in der Frage des Petrus Mt 18, 21 bis *septies* mit Sc P überein gegen Hebrev., nur > A *usque* vor *septies*, und EA > *κύριε*. — *satisne est* hat nur E, mag Zuthat des Commentators sein, ebenso wie er willkürlich in Mt 22 den Verneinungssatz ausgelassen hat, vgl. jedoch Hebräerevg. — *der Herr* nur A (cf. Hebräerevgl.): *Jesus* P Gr, > Sc E. — *nicht sieben nur A*: *nicht sieben* Sc, *nicht sage ich dir bis zu sieben* P Gr, > E. — *usque septuagies septies septies* E ohne wesentliche Varianten. *usque* = על A Sc cf. Carm. Nisib. 39, 13 (syr. Text p. 72, 158), עדמא P, *septuagies* = שבעין Sc, wozu A P + זבנין. — 10) A 37, 13—38, 5. In E findet sich nichts davon; aber da Mt 18, 21. 22 von E besprochen sind, ist auch nicht zu bezweifeln, dass die folgende Parabel in seinem T stand. Freie Anspielung daran Ephr. I, 526e.

§ 51. Lc. 13, 1—9. E 165 sq.

(1) Et factum est, ut venientes ei narrarent de Galilaeis, quorum sanguinem Pilatus miscuit cum sacrificiis eorum[1])... (6 sq.) Homo quidam plantaverat in vinea sua ficum et dicit ad colonum: [Ecce] hi tres anni sunt, quod [ex quo] venio quaerere [quaerens] fructus [fructum] ex hac ficulnea, [et non invenio[2])]; succide eam.. (8) Respondit colonus et dixit ei: dimitte eam et hoc anno[3]).

1) E 165. Der Relativsatz wird noch zweimal ohne Relativ wiederholt. Weiter nichts von diesem Abschnitt, wohl aber die apokryphe Nachricht, dass dies am Geburtstag des Herodes und Todestag des Täufers geschehen sei, wobei es zu einem blutigen Kampf zwischen den

Truppen des Pilatus, welcher den Johannes rächen wollte, und den Leuten des Herodes kam, in Folge dessen die Feindschaft zwischen Pilatus und Herodes bestand, die erst am Tag des Gerichts über Jesus aufhörte. — 2) E 166. Die Varianten und Vervollständigungen in [ ] aus E 213. Der Plural *Früchte* auch in Sc P. Ueber die Deutung der drei Jahre s. oben S. 68 f. — 3) E 166.

§ 52. Jo. 7, 1 (2?) — 31 (?36?). E 167 sq.[1]).

. . (4) Dicunt ad eum: nemo est, qui clam aliquid operatur *etc.*[2]) . . (5) Non enim fratres eius crediderunt in eum[3]). . . (8) Non ascendo in hoc festo[4]). . . (19) Cur quaeritis me occidere, (8, 40) hominem qui veritatem dico[5])? . . [(20) Quis te vult occidere[6])?]. . . [(26) Forsitan seniores nostri cognoverunt, quod hic verus sit Christus *et non ceteri*[7]). . . (27) Si Christus veniet, nemo scit, unde sit[8]).]. . [(28) Sed ego, *ait*, non a me ipso veni[9])].

1) Aus E 167 sq. ergibt sich jedenfalls, dass Stücke aus der ersten Hälfte von Jo 7 auf § 51 folgten, und aus E 196, dass Stücke aus der zweiten Hälfte von Jo 7 weit davon getrennt mit Jo 8—10 verbunden standen s. § 68. Die Theilung könnte hinter Jo 7, 36 gemacht sein, oder auch, da Jo 7, 32 mit 7, 45 ff. innig zusammenhängt, hinter Jo 7, 31. So ist's im cod. Fuld. p. 94, 15—95, 30, wo die zweite Hälfte des Kapitels gleichfalls an viel späterer Stelle folgt p. 113, 4—36. Dürfte man dies ohne weiteres auf T zurückführen, so umfasste die hiesige Perikope Jo 7, 2—31. — 2) E 167. Das *etc.* ist von E selbst angewandt. Es braucht nicht auf T zurückgeführt zu werden, dass E v. 5 vor v. 4 stellt und daher zu letzterem das redende Subject nicht genauer bezeichnet. — 3) *non* E: *οὐδέ* Gr Sc P, ausserdem hat Sc *denn bis dahin* cf. cod. gr. D *τότε* am Schluss des Satzes, Itala *tunc* verschieden gestellt. — *in eum* E mit Gr Sc, + *in Jesum* P. — 4) E 167 betont, dass es nicht heisse *ad hoc festum*, sondern *in hoc festo*. Was ein Epiphanius (haer. 51, 25) bei dem gewöhnlichen Text *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην* glaubte durch Interpretation eintragen zu können: *ἀναβαίνω* sc. *εἰς τὸν σταυρόν* (daneben Epiph. auch *εἰς τὸ ἱερόν*), das gründete E auf den sonst unbezeugten Text des T. Dagegen hat Sc „zum Fest“ (aber vorher: *Gehet ihr hinauf zu diesem Fest* mit P Hl und manchen Griechen), P *jetzt zu diesem Fest*, Hl dieselben Worte, nur in der Stellung der verbreiteten griech. LA *οὔπω ἀναβ.* genauer angepasst. — 5) E 167 bis *occidere*, gleich darauf E 168 dasselbe mit *interficere* und dem Zusatz aus Jo 8, 40, als ob das im hiesigen Text stünde. Es ist jedenfalls zu vergleichen, dass auch cod. Fuld. p. 95, 26 in Jo 7 einen Satz aus Jo 8 eingeschaltet hat. S. übrigens § 69 Note 7. — 6) E 196 beiläufig in der Erklärung von Jo 8, 40, braucht aber nicht in dessen Nähe gestanden zu haben. — 7) E 210. Der durch den

Zusammenhang veranlasste Zusatz *et non ceteri*, soll nach Moesinger wörtlich lauten *quam omnes* und bezieht sich auf die kurz vorher citirte Stelle Jo 10, 8. — 8) E 210. — 9) E 173, könnte sich auch auf Jo 8, 42 beziehen. — Aus den ungenauen Bezugnahmen auf Jo 7, 11 und 15 in Ephr. I, 353 c. II, 40 a ist nichts zu gewinnen.

§ 53. Mt. 19, 16—24. Mr. 10, 17—25. Lc. 18, 18—25. E 168—174.

(Mr 17. Lc 18) Magister bone, quid faciam, ut vivam [1])?.. (Mr 18. Lc 19) Cur vocas me bonum [2])? Nemo bonus, nisi tantum unus [deus] pater, qui in caelis [est] [3]). . . (Mr 19 a. Lc 20 a) Scisne mandata [4])? . . (Mt 17 b) Si vis ad vitam intrare, observa mandata [5]). (Mt 18 a) *Interrogavit dominum de lege* [6]). . [(Mt 18 b. 19. Mr 19 a. Lc 20 b) Der Herr sagte ihm [7]): Brich die Ehe nicht und stiehl nicht und ehre deinen Vater und deine Mutter, und liebe deinen Nächsten wie dich selbst [8]). (Mt 20. Mr 20. Lc 21) Es sagte ihm jener Mann: Dies (diese sc. Gebote) habe ich gethan, siehe von Jugend auf [9]); was fehlt mir [10])? (Mr 21. Lc 22) Da blickte ihn Jesus liebend an [11]) und sagte ihm: Eins fehlt dir [12]). (Mt 21) Wenn du willst vollkommen sein, gehe hin und verkaufe Alles, was dir gehört, und gib's den Armen und (Mr 21) trage dein Kreuz und folge mir [13]). (Mt 22. Mr 22. Lc 23) Und jener Mann, als er (das) hörte, ward sehr [14]) traurig und ging ergrimmt nach Hause, weil er sehr reich an Besitzthümern war. (Mr 24. cf. 23. Mt 23. Lc 24) Und Jesus sprach: Wie schwer ist es denjenigen, welche auf ihre Besitzthümer vertrauen, dass sie in das Himmelreich eingehn [15])!]

1) E 172 u. 168, also weit getrennt, aber beides als Stücke des dem Ausleger vorliegenden Textes und in dieser Ordnung. Die Frage des Jünglings ähnlich im aram. Hebräerev. (In der alten lat. Uebersetzung von Origenes in Matth. Delarue III, 671): *Magister, quid bonum faciens vivam?* Aber während dies auf Mt 19, 16 τί ἀγαθὸν ποιήσω zurückgeht, folgt T dem Text von Mr Lc im Anfang der Frage, wie in der vorausgeschickten Anrede. Das *ut vivam* mag willkürliche oder unwillkürliche Aenderung von E sein, etwa in Erinnerung an Lc 10, 28, was sich E 171 (*hoc facies et vives*) geradezu als Textbestandtheil einschiebt, während doch E 168 die hier allein bezeugte Form des betreffenden Ausspruchs steht. Bei A 392, 4 beginnt ein ausführliches Referat über diese Erzählung: *Und auch jenem Reichen, der zum Herrn kam und ihm sagte: was soll ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe? sagte der Herr* etc. Ob E 171 seine Bezeichnung des Reichen als Pharisäers aus T oder aus sonstiger Tradition (Sc Lc 18, 18) hat, lässt sich schwerlich entscheiden. — 2) E 168, ebenso 123; auch E 173 und

zweimal 174, nur *quid* statt *cur*. Dass A 392 diese in seinem Zusammenhang gleichgültige Zurechtweisung weglässt, bedeutet nichts. Die Compilation in Sc Lc 18, 19 cf Mt 19, 17: *Warum nennst du mich gut, und warum fragst du mich wegen des Guten?* hat T nicht anerkannt. — 3) Von den sehr zahlreichen und mannigfaltig abgekürzten Anführungen in E 168—173 (cf 123) lege ich die E 169 Z. 12 zu Grunde. Das dort fehlende *deus* wird vorher nicht nur citirt, sondern auch betont: *„deus" dixit . . . et „pater" addidit.* Das *pater qui in caelis est* auch E 173, . . *nisi tantum unus qui est in caelis* E 170. Obiger Text T's dürfte demnach sicher sein. Anstatt *ὁ θεός* (in Mt mit mehreren Lateinern auch Sc, in Mr und Lc [א B nur θεός] allgemein) haben *ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Justin. dial. 101 (Otto p. 360), die Naassener bei Hippol. philos. V, 7, ohne *μοῦ* dasselbe Clem. homil. 18, 1 u. 3, ohne *μοῦ ὁ* die Marcosier bei Iren. I, 20, 2 (Harvey I, 178). Die Combination beider LAen in T hat ihre Analogie bei Marcion (Epiphan. haer. schol. 50 p. 339 Petav. *„εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ θεός". προσέθετο ἐκεῖνος „ὁ πατήρ".* Cf. ibid. p. 315. Im dial. c. Marc. I Delarue I, 804 B citirt der Marcionit *εἰ μὴ εἷς ὁ πατήρ*, lib. II Delarue I, 832 A der Orthodoxe *εἰ μὴ εἷς ὁ θεός*), ferner bei Ptolem. ad Floram (Epiph. haer. 33, 7: *ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῖν ἀπεφήνατο*), gelegentlich auch bei Origenes (exhort. ad martyr. 7 Delarue I, 279 A. B: *εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ*), und insofern auch bei Justin, als dieser ausser obgenannter LA auch die mit *ὁ θεός* zu kennen scheint (apol. I, 16 ed. Otto p. 52). — 4) E 171. Diese zur Frage gemachten Worte sollen, wie es scheint, unmittelbar auf das *non est bonus nisi unus* gefolgt sein. So auch Sc, welcher Lc 18, 20 nach der in Note 2 mitgetheilten Textmischung folgen lässt: *Die Gebote aber kennst du* (kann ebensogut Frage sein). *Wenn du ins Leben eingehen willst, tödte nicht* etc. Auch Marcion hat nach Tertull. Marc. IV, 36 das *τὰς ἐντολάς οἶδας* als Frage gefasst. — 5) E 168. Also abweichend von Sc Lc 18, 20, genau nach Mt. — 6) E 169. T muss also aus Mt 18 *λέγει αὐτῷ· ποίας*; aufgenommen haben. Die Stellung kann nicht zweifelhaft sein. Dass die Aufzählung der Gebote nicht fehlte, versteht sich darnach von selbst, wird aber auch bezeugt durch E 169: *et dominus de observationibus legis paululum remisit*, was Mös. richtig auf eine unvollständige Aufzählung der Gebote deutet. Dazu kommt das Zeugnis von A 392, woher ich alles Folgende nehme, die spärlichen, aber entscheidend wichtigen Parallelen aus E in den Noten beifügend. — 7) A 392, 6 unmittelbare Fortsetzung des Note 1 extr. mitgetheilten Citats. — 8) Das letzte Gebot (auch nach Sc) nur aus Mt 19, im übrigen könnte die auf alle Fälle gekürzte Aufzählung (> *οὐ φονεύσεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις* [Mt], *μὴ ἀποστερήσῃς* [Mr]) ebensogut aus Mr oder Lc sein. A 498, 16 sqq. werden diese Gebote, aber nicht als Wort Jesu in der Ordnung vor Mt 19, 18 sq. aufgezählt, aber statt des *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* heisst es zum Schluss: *Und was dir verhasst ist, thue deinem Genossen nicht.* — 9) Davon gibt E 171 extr. nur *hoc feci.* Also scheint nach A und E das bei Mt und Lc nach den griech. codd. in der Stellung schwankende *πάντα* (in Sc

P hinter ταῦτα) in T überhaupt nicht gestanden zu haben. Dagegen beweist nichts die beiläufige Anführung E 125: *haec omnia feci a iuventute mea.* Im Hebräerev. (Orig. Delarue III, 671) lautet die Antwort nur *feci.* — *Jener Mann* A: *jener Jüngling* Sc P Mt 20. — *siehe* A mit Sc (Mt Lc) gegen alle sonstige Zeugen. — *ἐκ νεότητός μου* gibt Sc sowohl in Mt, wo es unecht ist, als in Lc. Dass er *μου* nicht gelesen habe, wie Tischend. angibt, ist unrichtig. Er übersetzt ebenso wie A „*seitdem ich ein Knabe*", dagegen P wörtlich „*von meiner Jugend*". — 10) So A 392. E 169 *Quid adhuc* (dies *ἔτι* auch Sc Mt 20) *mihi deest?* Diese nur bei Mt echte Frage findet sich wie bei Griechen und Lateinern Mr v. 20 als Randlesart auch in Hl s. White I, 596. Adler 104. — 11) Nur aus Mr 21. Mit A auch E 171 *amans eum intuitus est*, E 172 einmal mit *autem*, einmal mit *et*, E 173 *in amore eum intuitus est.* Dagegen P wörtlich nach Gr *Jesus aber sah ihn an und liebte ihn.* — Hl *Jesus aber, da er ihn ansah, liebte ihn.* — 12) Dies aus Mr Lc Genommene als Antwort auf die Frage aus Mt auch E 170 zweimal *aliud (alio) adhuc tibi opus est*, ebenso E 171, wonach es dem liebevollen Blick gefolgt ist. Dies *aliud* weder durch A Sc noch sonst bezeugt. *adhuc* = *ἔτι* Lc 22 (auch Sc) $>$ A hier wie in der Frage (Note 10). — 13) E 170 gibt davon nur eine Paraphrase *vade, terrestres divitias in caelo depone, et sic in eis fiduciam habebis, quia tibi reservatae sunt.* Aber E 125 zeigt ebenso wie A vorwiegende Benutzung von Mt 21: *si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes.* Andrerseits zeigt er ebenso wie A Benutzung des nur bei Mr echten *ἄρας τὸν σταυρόν*: E 170 *quia per crucem intrabunt* . . E 171 *crucem portantium.* Allerdings hat auch Sc in Mt 21 interpolirt *und nimm dein Kreuz und folge mir.* — 14) A סגי = *περί* (*λυπος*) Lc 23, $>$ Sc P, wird also um so sicherer als Text von T gelten müssen. Auch das folgende כד קציק für *λυπούμενος* Mt 22. Mr 22 weicht von Sc P ab. — 15) Diese kurze Fassung bezeugt auch E, der von den Sätzen Mt 23. 24. Mr 23—25. Lc 24. 25 auch nur Mr 24 gibt (E 170): *Sed cum ille abiisset, dixit dominus: quam difficile est eis, qui in possessionibus confidunt.* . Nur eine Berücksichtigung der Einleitung von Lc 24 zeigt sich noch E 172: *quia dominus vidit eum esse contristatum.* — Auf diese Geschichte beziehen sich wahrscheinlich nicht die Worte A 43, 7 sqq.: *Und er offenbarte uns, dass der, welcher die Welt liebt, Gott nicht wohlgefallen kann, an dem Beispiel des Reichen, der auf seinen Besitz vertraute.* S. oben S. 83. 76 ff.

§ 54. Lc. 16, 19—31. E 174 sq. cf. 173.

(19) *Ille quoque dives est, qui* induebatur purpura[1]). [(19—21) *Und wiederum zeigte er ein anderes Beispiel an dem Reichen, der in seinen Gütern schwelgte, und sein Ende war in der Hölle, und dem Armen, der an seiner Thüre hingeworfen war und begehrte und seufzte* (darnach), *dass er seinen Bauch fülle mit dem, was von dem Tisch jenes Reichen fiel, und er sagte, dass kein Mensch es ihm gab. Und er sagt hier, dass die Hunde*

kamen und seine Wunden leckten[2]). . . (22) Es geschah, und es starb jener Reiche und ward begraben und in die Qual geworfen. Und auch jener Arme starb und es trugen ihn die Engel in den Schooss Abrahams[3]). (23) Und es erhob jener Reiche seine Augen aus der Hölle und aus der Qual und sah den Abraham und den Lazarus in seinem Schooss[4]). (24) Und er rief mit lauter Stimme: mein Vater Abraham, erbarme dich über mich und sende Lazarus, dass er komme, mir helfe und meine Zunge anfeuchte von der Gluth; denn ich bin sehr gequält[5]). (25) Es sagte ihm Abraham: mein Sohn, gedenke, dass du deine Güter in deinem Leben empfangen hast, und Lazarus hat seine Uebel empfangen[6]). Heute aber bittest du ihn, und er hilft dir nicht[7]). (26) Denn eine grosse Kluft ist zwischen uns und euch, und man kann (sie können) von euch nicht zu uns kommen und auch nicht von uns zu euch. (27) Er sprach zu ihm: Warum soll ich, mein Vater, nicht von dir bitten, dass du zum Haus meines Vaters schickest — (28) denn ich habe fünf Brüder — dass er hingehe und ihnen bezeuge, und sie nicht sündigen und auch kommen in diese Qual. (29) Und es sagte ihm Abraham: sie haben den Moses und die Propheten, mögen sie von denen hören. (30) Er sagte ihm: nein, mein Vater Abraham, sondern es soll einer hingehn von den Todten zu ihnen, und sie werden Busse thun. (31) Es sagte ihm Abraham: wenn sie den Moses und die Propheten nicht hören, werden sie auch nicht, wenn einer von den Todten zu ihnen kommt, an ihn glauben[8])].

1) E 173. Diese und einige andere Beziehungen auf diese Perikope bringt E schon vor Abschluss der Auslegung von § 53. Dass in T § 54 hinter § 53 folgte, kann nach E 174 sq. nicht zweifelhaft sein; weniger gewiss ist, ob unmittelbar. Die Kürze der Behandlung von § 54 in E 74 sq. würde die Annahme gestatten, dass T hier, wo er, offenbar durch die Sachverwandtschaft veranlasst, § 54 auf § 53 hat folgen lassen, auch noch andere Reden Jesu über den Reichthum untergebracht hat z. B. Lc 12, 16 (oder 13)—21, was A 43, 8; 381, 11 (s. oben S. 83) vor dem reichen Mann und Lazarus citirt, und Fuld. p. 96, 1—12 vor dem reichen Jüngling, also vor T § 53 gibt. Die Reproduction bei A 381, 11 sqq lautet: *Ferner sprach er in einem anderen Gleichnis von einem Reichen, der auf seinen Besitz vertraute. Als er von seinem Lande viele Einkünfte gesammelt hatte und zu seiner Seele sprach: „Siehe doch, viele Güter sind für dich gesammelt für viele Jahre; meine Seele, ruhe dich aus und iss und schwelge“, da sagte ihm Gott: „Herzloser* (דלא לבא, wir würden sagen: *Kopfloser*), *siehe, in dieser Nacht fordern*

sie deine Seele von dir. Das, was du bereitet hast, wem wird es werden"? Und darnach sagte er: „So ist der, welcher Schätze sammelt und nicht in Gott reich ist". Die auffälligste Abweichung von Sc P besteht in der Uebersetzung von *ἄφρων*, wofür Sc P חסיר רעינא. — Es ist ferner sehr wohl möglich, dass Lc 16, 14, was A 133, 16 citirt, als Einleitung an der Spitze der Perikope Lc 16, 19—31 stand. Es heisst dort: *Wer seinen Bruder verspottet und verhöhnt, an dem erfüllt sich das Wort, das im Evangelium geschrieben ist, als der Herr den Sinn von den Geizigen und den Pharisäern* (A^2 232 besser *sensum avaritiae a Pharisaeis) wegnehmen wollte. Denn es steht geschrieben: „Weil sie geldliebend waren, verhöhnten sie ihn"*. Ganz ebenso P; es fehlt Sc. Das Fragment bei Rödiger endigt Lc 16, 12. — 2) A 381, 18—382, 3. Ueber die Mischung mit Lc 15, 16 s. oben § 48 Note 2. Es scheint durch das ואמר תנין A 382, 3 vor der wörtlichen Wiedergabe von *οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ* angedeutet, dass A sich der Entlehnung des vorangehenden Worts aus einem anderen Zusammenhang bewusst ist. Es folgt zunächst eine allegorische Deutung der Parabel (der Reiche-Israel, Lazarus-Christus, die Hunde-Heiden), dann A 383, 7 das lange ziemlich wörtliche Citat aus Lc 22—31 mit der Einleitung: *und er sagt am Ende des Worts* (der Geschichte). — A 43, 9 wird die Perikope mit den Worten reproducirt: *jener Mann, der in seinen Gütern schwelgte und sein Untergang war im Scheol; und er bat um Wasser mit der Spitze seines kleinen Fingers, und Niemand gab's ihm.* — 3) Nur *angeli tulerunt eum in sinum Abrahami* E 173 extr. cf 175 in. Es fehlt für diese Perikope Sc. Der Zusatz hinter *ἐτάφη* lässt sich nicht aus der LA erster Hand in א (*καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ. ἐπάρας κτλ.*) erklären, welcher die meisten Lateiner folgen; denn T hat ausserdem doch v. 23 *ἐν τῷ ᾅδῃ* oder *ἐκ τοῦ ᾅδου*, wie der cod. lat. Verc. (*sepultus est aput inferos. et de inferno*) und das Evangel. hieros. (*sepultus est et cecidit in infernum. Et cum esset in inferno* etc.), welches aber nachher das *ὑπάρχων ἐν βασάνοις* übergeht, was T gleichfalls bewahrt hat. Es scheint demnach eine alte, in א und Evangel. hieros. in verschiedener Weise verstümmelte, im Verc. besser erhaltene LA durch T vertreten zu sein, etwa *καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ. καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις.* — 4) Cf. E 175 *at cur solum Abrahamum, non autem ceteros iustos vidit, et Lazarum in sinu eius?* — 5) Es scheint zu Grunde zu liegen: *καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου ἐκ τῆς φλογὸς ταύτης, ὅτι λίαν ὀδυνῶμαι.* — 6) Dies auch E 175 *memento, fili mi, quod accepisti bona tua in vita tua, et Lazarus cruciatus suos.* Auch P *mala sua.* — 7) Das ist nicht blosse Willkür A's. Es liegt vielmehr als Text zu Grunde *νῦν δὲ ὅδε παρακαλεῖται*, und letzteres Verb ist in T hier ebenso übersetzt gewesen wie in Mt 5, 4 S. Note 3 zu § 16. — Ausnahmsweise lohnt es sich eine griechische Rede Ephräm's zu vergleichen (Ephr. opp. graeca II, 163 f), wo auch *νῦν δὲ ὅδε* (statt *ὧδε*) zu lesen ist. — 8) Cf. E 175 *Si Moysen et prophetas non audiunt etc.* — *an ihn glauben* erinnert an *πιστεύσουσιν* cod. gr. D Itala, noch mehr an das *credent ei* Iren. IV, 2, 3 (Harvey II, 148), ebenso aber auch P *ihm glauben.*

§ 55. Mt. 20, 1—16. E 175—177.

(1—5) *De mercenariis, quos conduxerat dominus vineae hora tertia et sexta et nona*[1]). . . (6) Cur tota die ad vesperam usque otiosi statis[2])? (7) Dixerunt ei: nemo venit et nos conduxit[3]). . . (15) An non habeo potestatem in domo mea faciendi quae volo[4])? . . Si ego liberalis sum, oculus vester cur malus est[5])? (Si oculus tuus malus est . .) [(16a) Et in *parabola vineae:* novissimi, *ait*, erunt primi[6]).] [(16b) Viele sind berufen und Wenige auserwählt[7])].

1) Wie eine Ueberschrift E 175 im unmittelbaren Anschluss an den letzten Vers von § 54. Hier also hat Mt 19, 27—30. Mr 10, 28—31. Lc 18, 28—30 schwerlich in T gestanden; hinter § 53 zeigt sich auch keine Spur davon; und ob dieses Stück überhaupt in T stand, ist zweifelhaft. Die Anspielung an Mt 19, 28 in E 179 (*dedit duodecim apostolis*) und das Citat in A 432, 7 gehen nach E 223 wahrscheinlich auf Lc 22, 30 zurück s. § 84. Die gelegentlichen Bezugnahmen auf Mt 19, 27 in E 67 (*Simon autem . . ecce, ait, nos reliquimus omnia*) und E 178 (*Quid ergo erit nobis?*) können aus Kenntnis der kanonischen Texte geflossen sein. — 2) E 176. — 3) So E 176; *nemo nos conduxit mercede* E 177. — Ungenaue Anspielungen an v. 12 u. a. auch A 105, 4—6. An v. 10 erinnert A 145 extr.: *Wer seine Arbeit im Weinberg gering gemacht hat, bekommt den Lohn und senkt sein Haupt und kann nicht mehr verlangen* s. auch A 434, 1—5. — 4) E 177 *an* mit P Hl: > Sc. Auch die Griechen variiren. — *in domo mea*, dagegen Sc P Hl Gr *in dem Meinigen.* — 5) E 176 Die in Klammern beigefügte Anführung E 177 macht es zweifelhaft, ob erstere wörtlich sein will. — 6) Ganz beiläufig E 108. — 7) A 142, 12, könnte an sich ebensogut aus Mt 22, 14 sein, als aus Mt 20, 16, wo es Sc P Hl gegen die ältesten griech. codd. gleichfalls haben.

§ 56. Mt. 20, 20—28. Mr. 10, 35—45. E 177—179.

(Mr 35) Jacobus et Joannes . . . dixerunt[1]): volumus, ut, quidquid petierimus nos, facias nobis. (Mr 36) Respondit eis: faciam vobis[2]). . . (Mr 37. Mt 21) Da nobis potestatem, ut sedeat unus a dextris tuis et alter a sinistris[3]). . . (Mt 22. Mr 38) *Dixit ad eos dominus:* Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum[4])? . . (Mt 23. Mr 40) *Ostendit se potestatem non habere*[5]). [(Mt 24. 26. Mr 41. 43 cf. Lc 22, 26) *Cum autem ceteri apostoli illis irascerentur, rem omnibus explicavit dicens:* qui vult maior esse vestrum, sit vester servus[6])].

1) E 177 als Einleitung von Mr 37, während Mr 35 erst E 178 nachgetragen wird. Es liegt zu Anfang durchaus Mr zu Grunde. Salamo wird weder hier noch E 108 sq. genannt. — 2) E 178. Er las also mit

cod. gr. D nur *ποιήσω ὑμῖν* (ohne *τί θέλετέ με*); ähnlich > Vercell. Veron. Vindob. *θέλετέ με*, einige Griechen und Lat. > nur *με*. Leider fehlt Sc. Grammatisch selbständig steht das *ποιήσω ὑμῖν* auch in P, denn es ist zu übersetzen: *Was wollt ihr? ich werde* (es) *euch thun.* Erst Hl schreibt דאעבד für אעבד. — 3) E 177 sq. Dagegen E 178 extr. *da nobis, ut sedeamus ad dextram tuam et ad sinistram tuam.* Beidemale fehlt das *ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* (Mt) oder *ἐν τῇ δόξῃ σου* (Mr), was beides Sc Mt 21 zusammenfasst. — 4) E 179. Nur um ein *vos* hinter *potestis* vermehrt, sonst ebenso E 108; ohne *vos*, aber mit *num* an der Spitze E 229, nirgends etwas von der Taufe, welche aus Mr 38 vielfach in Mt 22. 23 eingeschlichen ist (auch in P, aber nicht Sc). Aus E 228 ergibt sich auch ein positiver Beweis dafür, dass T in diesem Zusammenhang nichts von *Taufe* hatte; denn dort folgt auf jenes Citat: *et alio loco: baptismus instat mihi, ut baptizer* (Lc 12, 50) was in T überhaupt nicht nachzuweisen ist. — 5) E 179 cf. E 109: *prae se ferens, se non habere potestatem* in Bezug auf dieselbe Geschichte. — 6) E 109. *δοῦλος* statt *διάκονος* (so auch Sc Mt 26) wird aus Mt 27. Mr 44 eingeflossen sein. — Ob Mt 28. Mr 45 in T stand, lässt sich, da E und A schweigen, nicht entscheiden. Ephr. I, 440e citirt es wörtlich nach P. Von der grossen daran angeschlossenen, zum Theil apokryphischen Interpolation in Sc, cod. gr. D, bei manchen Lateinern (s. die nöthigen Nachweisungen in Cureton's Preface zu Sc p. 35—38) zeigt sich in E u. A keine Spur, auch nicht von Lc 14, 7—10, woraus die Interpolation grössten Theils geschöpft ist. — Sehr fraglich ist auch, ob etwas, oder doch was von Mt 20, 17—19. Mr 10, 32—34. (Lc 18, 31—34) dieser Perikope voranging. Die Hauptsache war schon in § 42 (Note 5) vorweggenommen; und die in der Erklärung von § 56 vorkommenden Worte E 178 *Dixerat enim eis: ecce imus nos Hierosolymam, et tenebunt et in crucem agent eum* sagen nichts darüber, wie lange vorher Jesus Solches gesagt hatte.

§ 57. Lc. 19, 1—10. E 180 [1]).

. . (5) *Et dixit ei dominus*: Festina, descende istinc, Zachaee . . . *quia ad te diversurus sum* [2]). . . (8) Ecce domine, dimidium omnium bonorum meorum dabo pauperibus, et omnia quae unquam iniuste ab aliquo accepi, reddam haec quadruplum [3]). [(9) Und es sagte ihm der Herr:] Hodie facta est salus huic domui (in diesem Hause) [4]) quia et iste utique est filius Abrahae [5]).

1) Die auffallende Voranstellung von § 57 vor § 58 gegen die Ordnung bei Lc erklärt sich daraus, dass T dem Zeugnis von Mt 20, 29. Mr 10, 46, wonach die Blindenheilung beim Auszug aus Jericho stattfand, gegen Lc 18, 35 Glauben schenkte. — 2) E 180. Das *quia* etc. ebenda nach einer zweiten ungenaueren Anführung, wo statt *istinc* steht *de hac ficulnea,* beides sonst unbezeugt. — 3) Von *omnia* an schon einmal vor dem vollständigen Citat. Ob das Futurum auf willkürlicher Deutung des Praesens (dies auch A 392, 2 sowie Sc P) von Seitens E's

oder seines armen. Uebersetzers beruht, wird nicht zu entscheiden sein. Uebrigens stimmt E mit A Sc (*alles, was ich geraubt habe* [גלזת = ἀποστερεῖν 1 Cor 6, 8; 7, 5, ἀθετεῖν 1 Cor 1, 19; Mr 6, 26 P] *erstatte ich eins durch vier*) in der Hauptsache gegen P (*und jedermann das was ich geraubt* [עלבת nach Schaaf u. A. nur bei Lee finde ich dasselbe Verb wie in A Sc] *eins durch vier erstatte ich*). — 4) Soweit auch A 392, wo aber ebenso wie in Sc *in diesem Hause*, dagegen P *diesem Hause.* Ersteres wird der Text von T sein (= codd. gr. Alex. u. D) welchen E's arm. Uebersetzer verwischte. — 5) E 180 vom Vorigen getrennt. *quia et iste* mit P Gr, dagegen Sc *und auch dieser.*

§ 58. Mr. 10, 46–52. Lc. 18, 35—43. E 180 sq.[1]).

(Mr 46) *Caecus quidam sedebat secus viam in transitu viarum, et nomen eius erat Bartimaeus, filius Timaei.* (Lc 36 sq.) *Quando caecus interrogaverat:* quis est hic[2])? *dixerunt:* Jesus Nazarenus. . (Lc 38. Mr 47) Coepit clamare et dicere: Jesu, fili David, miserere mei[3])! (Lc 39. Mr 48) *Increpabant et impediebant hunc caecum, ne veniret ad Jesum; ideo* magis clamabat: Fili David, miserere mei[4]). . . (Mr 60) Et abiecto pallio venit ad eum[5]). . . (Lc 42) Respice, fides tua te salvum fecit[6]).

1) Von Mt zeigt sich hier gar keine Spur. Die meist sehr frei referirten Sätze stehen in buntester Ordnung. — 2) Ganz so Sc P מנו הנא, erst Hl mit Gr מנא איתיה הדא. — 3) Mit dieser Einleitung aus Mr (ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν) E 180 extr., dann 181 ohne dieselbe, sonst ebenso. — 4) E 181 getheilt hinter *clamabat;* doch ist durch die Umgebung deutlich, dass der diesmalige Hilferuf ohne *Jesu* hieher und nicht zu Lc 38. Mr 47 gehört. — 5) Dies ist E 181 mit dem Anfang der Geschichte Mr 46 unmittelbar verbunden, was doch schwerlich etwas bedeutet. — 6) *respice* = ἀνάβλεψον. Dagegen Sc P nur *siehe.*

§ 59. Jo. 2, 14—22. (Mt. 21, 12 sq. Mr. 11, 15—17. Lc. 19, 45 sq.) E 181.

. . . (Jo 2, 14) *Quas autem* intra templum oves et boves vendebant *eae erant, quas sacerdotes ex sacrificiis colligebant*[1]). . . (Jo 18 cf. Mt 21, 23) *Quoniam signum ab eo petebant*[2]). . . (Jo 19) Destruite templum hoc, et tertia die suscitabo illud. (20) *Ei responderunt:* Quadraginta sex annis aedificatum est templum hoc, et tu tertia die suscitabis illud[3])? [(21. 22) *Und es verstanden seine Jünger, dass er von seinem Leibe sprach, dass er ihn, nachdem sie ihn gebrochen, aufrichten werde in drei Tagen*[4])].

1) Nur dieser Satz steht E 181 zwischen § 58 u. 60, aber so völlig ohne Zusammenhang mit den vorangehenden und folgenden, unfraglich

auf die Perikopen § 58 u. 60 bezüglichen Erörterungen, dass auch nicht
zu bezweifeln ist, hier habe in T die Tempelreinigungsgeschichte gestanden.
Nachdem T nach den Synoptikern bis zu dem dort einzigen
und letzten Besuch Jerusalems gekommen war, erkannte er in der dort
folgenden Darstellung (Mt 21 sqq. Mr 11 sqq. Lc 19 sqq.) eine Zusammenfassung
jerusalemischer Ereignisse, welche nach Johannes verschiedenen
Besuchen und Zeiten angehörten. Da nun nach Joh. der feierliche
Einzug mit dem Hosiannaruf die Leidenswoche einleitete, so überging
er diesen zunächst als eine Geschichte, welche die Synoptiker
ungenau mit früheren Ereignissen zusammengestellt hätten; und da er
ebensowenig zwei Tempelreinigungen als zwei Palmsonntagseinzüge haben
wollte, Johannes aber die Tempelreinigung auf ein früheres Fest verlegt
hatte, so verband er mit Mt 21, 12 sq. Mr 11, 15 sqq. Lc 19, 45 sq.
die parallele Darstellung des Johannes und was damit geschichtlich zusammenhing
(§ 61), oder durch sachliche Angemessenheit dazu einlud,
es hieher zu stellen. — Die Stellung *oves et boves* mit א (erste Hand)
und mehreren Italazeugen gegen P, kann aber auch aus v. 15 sein, wo
allgemein so gestellt ist. — 2) E 187 in der Auslegung von Jo 3, 1—21,
was wiederum beweist, dass § 59 vor § 61 stand. — 3) E 182. A 224, 12:
*Ferner sagt er zu den Juden: diesen Tempel, den ihr sehet, wenn ihr
ihn abbrechen werdet, werde ich in drei Tagen aufrichten.* Es fehlt Sc
für Jo 2. P übersetzt *λύσατε* durch סתורו, A durch תשרוניהי, was abgesehn
von der durch die veränderte Satzform veranlassten Verbalform
dem Gr genauer entspricht, also nicht von A herrühren kann, sondern
in T stand. — 4) A 224, 14 unmittelbar an das Citat in Note 3 angeschlossen.
Wann die Jünger diese Einsicht gewannen, sagt A nicht.
Bickell's Uebersetzung S. 112: *da erkannten seine Jünger* etc. ist ungenau
und irreführend.

§ 60. Lc. 18, 9—14. E 181 sq.

(10—13) *Illius Pharisaei, qui orabat, omnia verba, quae dicebat,
vera erant, sed glorians haec loquebatur. Hic autem peccata
sua in humilitate propalavit.* . . (14a) *Qui peccata sua
confitebatur, deo magis placuit quam ille, qui iustitiam suam
confitebatur* [1]). . . [(14b) Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt
werden; und Jeder, der sich erniedrigt, wird erhöht
werden [2])].

1) So zusammenhängend E 181. Das *hic autem*, statt dessen Moes.
der Deutlichkeit halber *publicanus autem* in den Text genommen hat,
beweist, dass Lesung (Vorlesung) der Perikope vorausgehend zu denken
ist. Der Anschluss an § 59 wird sofort deutlich, wenn man annimmt,
dass dort statt Jo 2, 16 oder mit demselben combinirt Mt 21, 13. Mr 11,
17. Lc 19, 46 (*οἶκος προσευχῆς*) stand. Cf. Fuld. p. 104, 16—20; 105,
10—22. Das Recht, hier zerstreute Lehrreden Jesu einzuschalten, boten
Stellen wie Lc 19, 47. 20, 1. Mt 21, 23. — 2) A 80, 1. 189, 10. Auch

E 41: *omnis qui se humiliat, exaltabitur.* Dieser Spruch wird nicht auf Lc 14, 11 zurückzuführen sein, da Lc 14, 7—11 überhaupt in T nicht nachzuweisen ist. Eher wäre an Mt 23, 12 zu denken (s. § 77); aber es ist nicht zu übersehn, dass das zweimalige *omnis qui* an beiden Stellen des A und das einmalige bei E nur Lc 14, 11 und Lc 18, 14 in Sc sein Aequivalent hat, wogegen Sc Mt 23, 12 nur ein einmaliges, übrigens durch Gr P Hl nicht bestätigtes כל אנש gibt.

§ 61. Mt. 21, 18—22. Mr. 11, 12—14; 19—24. Lc. 17, 5. 6. E 182—187.

(Mt 18. 19. Mr 12—14) Exurivit et festinanter venit ad ficum [1]) . . . *tempore fructibus inconvenienti* [2]) . . . Maledixit ficulneae et arefacta est [3]). (Mt 20) Admirati sunt discipuli eius, quomodo tam subito arefacta sit [4]). (Mr 19—21) Quando reversi sunt, dicunt ei: ecce ficulnea, cui maledixisti, quomodo arefacta est subito [5])? (Mt 21) Dicit ad eos: et vos si habueritis fidem et non dubitaveritis (Mr 23) in corde vestro, dicetis (si dixeritis) huic monti: (vade, mittere in mare) et transferetur (fiet). [(Mt 22. Mr 24) Quodcunque in orationibus vestris in fide petieritis a deo, dabo vobis. *Quod cum ante oculos eorum positum esset* (Lc 17, 5), *dixerunt ad eum:* Adauge nobis fidem [6])]. [Und er sagte ihnen: ihr sollt nicht zweifeln und in der Welt versinken [7])].

1) E 183, auch E 186 *èsuriit et festinans venit ad illam ficum.* Für dies demnach in T vorhandene *eilig* finde ich sonst keinen Beleg. — 2) So E 184, ähnlich schon zweimal E 183. — 3) So E 183, also ist die Sache nach Mt dargestellt s. auch den folgenden Satz, womit dann nicht eben glücklich der abweichende Bericht des Mr verbunden wird cf. E 184: *in conspectu eorum arborem ficum arefecit.* — Das *maledixit ficulneae*, welches schon E 182 so lautet und in dieser Form der langen Erörterung zu Grunde liegt, halte ich für Textbestandtheil. — 4) E 186. — 5) E 184. Da auch das Folgende bis *transferetur* ununterbrochen fortlaufend. Der Schluss *dicetis-transferetur* scheint ungenau citirt, da E 185 zweimal in verschiedenen Anführungen steht *si dixeritis*, zweimal *mittere in mare*, einmal *vade*, was ebenso wie *transferetur* aus Erinnerung an Mt 17, 20 einfloss (s. § 44 Note 5), und einmal *fiet.* — A 394, 10 stellt neben Mt 17, 20 als ein zweites ähnliches Wort: *und auch „er werde aufgehoben und falle ins Meer", und es wird euch erhört* (varia l. *erfüllt*) *werden.* — 6) E 189 hinter dem Citat aus Mt 17, 20, aber durch *et rursus* davon getrennt. Die von Mt 21, 22 zu Lc 17, 5 überleitenden Worte E's lassen keinen Zweifel darüber, dass sie so in T verbunden waren. Das wird bestätigt abgesehn von Fuld. p. 107, 26—31 durch A 21, 13: *Und als den Herrn seine Jünger baten, baten sie ihn um nichts Anderes, sondern sprachen* (als dass sie sprachen): *Mehre*

uns den Glauben. Er sagte (d. h. hier *hatte gesagt*) *ihnen: Wenn Glaube in euch ist, wird auch der Berg von vor euch versetzt werden.* — 7) A 21, 17 unmittelbar an die am Schluss voriger Note mitgetheilte Stelle angeschlossen. Da offenbar das vorige, einer Copula entbehrende אמר להון nicht die Antwort auf die Bitte der Jünger sein kann, sondern ein Rückgriff auf das die Jünger zu ihrer Bitte veranlassende Wort Jesu sein will (s. E oben im Text), so gibt A dies apokryphe Wort, das ich ebensowenig wie Antonelli, Wright, Bickell sonst nachweisen kann, als Antwort Jesu auf die Bitte in Lc 17, 5. — Noch ist zu bemerken, dass das Citat A 487, 20: *Es ist nichts, worum ihr Gott bitten werdet in eurem Gebet, das er euch nicht geben wird* am ersten noch mit Mt 21, 22 stimmt, also zu dieser Perikope gehört. Gar zu fern liegt Jo 11, 22 (von Wright daneben genannt) oder Jo 14, 13. Eine dunkle Erinnerung an letztere Stelle scheint im obigen Text E's das *dabo* statt *dabit*, oder vielmehr *accipietis* (Mt) oder *continget vobis* (Mr) veranlasst zu haben.

§ 62. Jo. 3, 1—21 (15?) E 187—190.

. . (4) Num ullo modo fieri potest, ut homo senex denuo in uterum matris suae intret et denuo in lucem edatur? [1]. . (5) Nisi quis natus fuerit ex aqua et spiritu, non potest introire in regnum dei [2]. (6) Qui natus est ex carne, caro est, et qui natus est ex spiritu, spiritus est [3]. . . (8) Spiritum nescitis, unde venit, aut quo vadit [4]. . . (10) Tu es magister in Israel, et haec ignoras? [5]. . (12) Si terrena dixi vobis et non creditis, si de caelo (caelestia) dicam vobis, quomodo credetis [6])? (13) Et nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis [7], [er, der im Himmel war]. (14) Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis [8]. . . [(16) Ita, *ait*, dilexit deus mundum, ut et filium suum unigenitum *etc.* [9]].

1) E 189. Diese Zusammenziehung in eine Frage sonst wohl nicht bezeugt. Sc beginnt erst mit 5 extr. — 2) E 189. *dei* auch Sc P Hl statt des wahrscheinlich echten *τῶν οὐρανῶν*. — 3) E 189. Die masculine Form sonst nicht zu belegen. Die Zusätze von Sc (und den älteren Lateinern s. Tischend.) *weil es vom Fleisch geboren ist* und *weil Gott Geist ist und es von Gott geboren ist* scheint T nicht aufgenommen zu haben. — 4) E 189. — 5) E 188: *in Israel*, Sc P Hc Gr *τοῦ Ἰσραήλ*. — 6) So E 188 extr. Das *caelestia* aus dem Citat E 187, wo ausserdem *itaque* zu Anfang und *credidistis* statt *creditis*. A 173, 17 citirt: *denn wenn ich über das, was auf Erden ist, euch sagte und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr, wenn ich euch über das, was im Himmel ist, sage, glauben.* Ebenso Sc und rücksichtlich des vorauszusetzenden griech. Textes auch P, diese beiden aber > *denn* und + *mir* am Schluss. Letzteres hat erst Hl getilgt. — 7) Soweit E 187, einmal zusammenhängend, aber

ohne *et*, dann in zwei Stücken mit *et*, aber ohne *filius hominis*. Noch einmal vollständig E 189 (nur *de eo* statt *de caelo*), aber überall fehlt ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Aber A 173, 12 hat dies in gleicher Form wie Sc.: *er, welcher im Himmel war*, dagegen PHl: *er, welcher im Himmel ist*. — 8) E 189, auch E 230, wo *exaltabitur* statt *exaltari oportet*. Cf. A 224_1 7: *Jenen erhöhte Moses eine Schlange von Erz, damit Jeder, der sie sehe, vom Biss der Schlange genese, und (für) uns erhöhte Jesus sich selbst, damit wir, indem wir auf ihn blicken, von dem Biss der Schlange, welche Satan ist, errettet würden*. — 9) E 258 so abgekürzt. Ob die Perikope sich über v. 15 und bis v. 21 erstreckte, ist ungewiss, aber wahrscheinlich. Das weiter Folgende s. in § 13.

§ 63. Lc. 18, 1—8. E 190.

[(1) *Wie geschrieben ist, dass der Herr sagt*: Betet, und es verdriesse euch nicht [1].] (2—8) *In iudice hoc peccatore quanta erat iniquitas et malitia. . . In sua iniquitate noluit viduae ius dicere. . . Ausus est a timore dei deficere . . homines revereri aspernabatur. . . Sed utrumque orationis instantia superavit. . . Quanto magis nos exaudiemur, si perseverantes misericordiae et iustitiae vim inferamus* [2]).

1) A 75, 10. Die letzten Worte abgesehn von לכון statt להון ebenso in P ולא תמאן, in Sc dagegen ולא הות מאנא. — 2) Dies alles der Reihe nach aus E 190. Ein wörtliches Citat fehlt. Der Perikope diese Stelle anzuweisen, war T ebenso berechtigt wie bei § 60. Cf. Fuld. p. 107, 34 angeschlossen an § 61.

§ 64. Mt. 21, 23—32. Mr. 11, 27—33. Lc. 20, 1—8. E 191.

(Lc 1 sq. Mt 23. Mr 27 sq.) Venerunt et dixerunt ei: qua potestate tu hoc facis? *quod dicunt ad eum*, donec populum doceret eique praedicaret [1]). (Mt 24—26. Mr 29—32. Lc 3—6) *Vicissim potius eos interrogavit:* baptismus Joannis unde erat? ex caelo erat, an ex hominibus? Illi secum perpendere coeperunt et dicere: si dicimus, quod ex caelo est, dicet nobis: cur ei non credidistis? si vero dicimus „ex hominibus“, timemus populum istum [2]). . . (Mt 28—31 a) Quid vobis videtur? Homini cuidam erant duo filii. . Sane, ait, domine. . . Quis ex his fecit voluntatem patris sui? *Et illi iuste decernentes dixerunt:* secundus [3]). . . (Mt 31 b) Ideo publicani et fornicatores praecedent vos in regnum caelorum [4]). (Mt 32) Venit ad vos Joannes in via iustitiae [5]).

1) E 191. Letzteres offenbar aus Lc 1, das Uebrige gerade nicht aus Lc 2. — 2) E 191 am genauesten mit Mt. — 3) E 191. Aus dem Schlusssatz folgt, dass T die durch cod. gr. B, Evang. hierosol., Arm., Copt. u. A.

(vielleicht auch Hippol. ed. Lagarde 138, 16 s. die dortige krit. Note) vertretene Umstellung der beiden Antworten in v. 29 u. 30 in seinen Text aufgenommen hat. Ausgeschlossen ist, dass er wie cod. gr. D und die meisten Lateiner trotz der gewöhnlichen Ordnung der Antworten und Handlungen in v. 29 u. 30 dann doch v. 31 in der Antwort der Hohenpriester *ὁ δεύτερος* oder *ὁ ἔσχατος* oder *ὁ ὕστερος* geschrieben haben sollte; denn dann konnte E nicht sagen, jene haben gerecht geurtheilt, man müsste ihn denn der wahnwitzigen Erklärung des Hilarius (s. bei Tischend. p. 136) oder derjenigen von Tregelles (s. darüber Scrivener, Introd. p. 503) für fähig halten. Vor allem konnte E so etwas nicht stillschweigend voraussetzen. Ferner zeigen die Worte E's, welche an das *sane, domine* sich anschliessen: *ille eum vocaverat filium, hic autem ei respondit „domine"*, dass in T das *ἐγὼ κύριε* v. 30 die unmittelbare Antwort auf das *τέκνον, ὕπαγε κτλ.* v. 28 war. Endlich zeigen die die ganze Erörterung abschliessenden Worte: *Non dixit: uter videtur vobis dixisse „ego vado", sed quis fecit voluntatem patris sui?*, dass nach E's Urtheil derjenige, welcher sich bereit erklärt hat, den Befehl des Vaters zu erfüllen, d. h. der im text. rec. und in D zu zweit Gestellte kein Lob verdient und erhalten hat. Also stand in T wirklich an zweiter Stelle der, welcher sich geweigert und dann doch den Willen des Vaters gethan hatte. Diese drei Thatsachen, welche gegen die Uebereinstimmung von T mit D, und für seine Uebereinstimmung mit Vatic. entscheiden, schliessen auch den Verdacht aus, dass erst der armen. Uebersetzer E's aus seiner armen. Bibel das *secundus* statt eines in E ursprünglichen *primus* gesetzt habe. Eine Unklarheit entsteht nur dadurch, dass E unmittelbar hinter dem vorhin mitgetheilten *respondit „domine"* noch bemerkt: *non vocavit eum patrem et nihilo secius verbum eius perfecit.* Gilt das von dem, welcher *sane domine* gesagt hat, so müsste der „Ja" Sagende zugleich der Thäter des väterlichen Willens sein, was aller Textüberlieferung, jeder denkbaren Auffassung den ausdrücklichsten Erklärungen E's und der, wie bewiesen ist, in T vorhandenen Ordnung widerspricht. Es muss also hier der Text E's verderbt sein. Es muss etwa gelautet haben: *Alter vero non vocavit eum patrem neque dominum, et nihilo secius verbum eius perfecit.* — T weicht hier von Sc P Hl wie von den meisten Griechen ab; doch ist zu bemerken, dass er v. 30 mit Sc (אין) *ναί* statt *ἐγώ* durch *sane* wiedergibt. — Uebrigens wird die nun auch durch T sicher bezeugte LA des Vatic. die ursprüngliche sein, welche leicht mit Rücksicht auf v. 32 ganz oder halb geändert wurde, auch wohl schon früh zur Tilgung der ganzen Antwort der Pharisäer Anlass gab s. Tischend. p. 137 sq. Lachmann (vol. II p. 5 sq.), welcher letztere dabei seinem gemischten Text (vol. I, 125 sq.) das Wort redet. — 4) E 191 extr. Weder das masc. *fornicatores,* noch das fut. *praecedent,* noch *caelorum* statt *dei* finden in Sc P eine Stütze. Aber *praecedent* haben Veron. Corbei. I u. II Fuld. p. 108, 33 u. Amiat. — 5) E 192.

§ 65. Mt. 21, 33—46. Mr. 12, 1—12. Lc. 20, 9—19. E. 192 sq.

(Mt 33) *Alia parabola:* Vir quidam paterfamilias plantavit sibi vineam [1]) . . et sepe munivit eam . . et torcular praepa-

ravit in ea . . et aedificavit in ea turrim. . (Mt 34) Et misit servos suos, ut ei fructus offerrent. . (Mr 2—5. Lc 10—12) *Attamen nec primi nec medii nec postremi fructum a colonis acceperunt*[2]). (Mt 37) Post haec misit filium suum . . (Mt 38. Mr 7. Lc 14) Sed cum vidissent filium venisse, dixerunt: hic heres est huius vineae, venite, occidamus eum, et tunc nostra erit hereditas vineae[3]). . . (Mt 39) *Filium quidem occiderunt*. . (Mt 40) *Quid merentur isti coloni?* . . (Mt 41) Malos per mala perdet *etc.*[4]). (Mt 42) Nunquam legistis: lapis, quem reprobaverunt aedificantes, ipse factus est caput anguli? . . [(Mt 43) Es wird von euch genommen werden das Reich Gottes und einem Volk gegeben werden, welches Früchte trägt[5])]. (Mt 44. Lc 18) Quicunque in eum offendit, confringetur, et super quem cadet, conteret et consumet eum[6]).

1) E 192. Diese Fassung erscheint vorbereitet durch Sc (*Ein Mann, ein Herr des Hauses, war vorhanden, pflanzte einen Weinberg.* Dagegen P: *Ein Mann war vorhanden, ein Herr des Hauses, und er pflanzte e. W.*) — 2) Diese Dreitheilung war nicht aus Mt zu gewinnen. — 3) Schon Sc zeigt in Mt 38 eine Mischung mit Mr Lc: *kommt, lasst uns ihn tödten, und das Erbe wird unser sein* (oder *werden*), dagegen P und Ephr. I, 511 a wie Gr. Sonderbar wird E 265 als ein Wort aus dieser Parabel citirt: *Coloni heredem vineae cognoverunt*, und Gewicht darauf gelegt, dass sie ihn schon von ferne erkannten. Dann muss der Arm. oben ungeschickt übersetzt haben *cum vidissent filium venisse.* — 4) *malos per mala* steht jedenfalls dem Gr *κακοὺς κακῶς* näher als Sc P Ephr. I, 506 d, welche *κακῶς κακῶς* voraussetzen. — 5) A 484, 1. In E 192 nur der Inhalt angegeben: *hereditas translata et data est gentibus.* — 6) E 193. *conteret et consumet* wird eine der schon mehrfach nachgewiesenen Verdoppelungen des arm. Uebersetzers sein. Dem *λικμήσει αὐτόν* entspricht in Sc (Mt 44. Lc 18) und in einem überhaupt ziemlich genau mit Sc Mt 44 übereinstimmenden Citat bei A 11, 9 תשחקיוהי, dagegen in P (Mt Lc) תדריוהי. Ob T den Spruch, welchen Tischend. mit cod. gr. D, lat. Veron. (Verc.?) Corbei. I u. II, Vindob. (e) in Mt streicht, in Mt vorgefunden oder nur aus Lc aufgenommen, lässt sich nicht entscheiden, solange T's Abhängigkeit von Sc nicht erwiesen ist.

§ 66. Mt. 22, 15—33. Mr. 12, 13—27. Lc. 20, 20—40. E 193 sq.[1])

(Mt 16. 17. Mr 13. 14. Lc 21. 22) Miserunt ad eum discipulos suos, dentne tributum[2]). . . (Mt 21. Mr 17. Lc 25) Date Caesari quod est Caesaris, sed deo quod debetis, date ei[3]). . . (Mt 23. Mr 18. Lc 27) Venerunt Sadducaei et dicunt ei: non est resurrectio mortuorum[4]): (Mt 24. Mr 19. Lc 28) Moyses

patriarcha nobis mandatum dedit: si quis carens liberis moriatur, frater eius uxorem eius ducat [5]). (Mt 25—27. Mr 20—22. Lc 29—32) Itaque uxor quaedam fuit septem viris. (Mt 28. Mr 23. Lc 33) In resurrectione ergo mortuorum, cui ex his erit [6])? [(Mt 29. Mr 24) Da sagte ihnen der Herr: sehr irrt ihr und wisst nicht die Schriften und nicht die Kraft Gottes [7])]; (Lc 34) quia filii *adulti* huius mundi uxores ducunt *etc.* [8]). (Lc 35 sq. Mt 30 Mr 25) Qui vero illo mundo digni facti sunt [9]) [und jener Todtenauferstehung, nehmen *(d. h. bei denen heirathen)* nicht die Weiber, und es bekommen auch die Männer keine Weiber [10]), weil sie nicht sterben können, weil sie wie die Engel Gottes (im Himmel) und Söhne Gottes (und Söhne der Auferstehung) sind [11]). . . Gott ist nicht *(ein Gott)* der Todten, denn alle sind ihm lebendig [12])].

1) Da E an dieser Stelle nichts von Mt 22, 1—14 merken lässt und auch sonst nirgends an diese Perikope oder ihre Parallele Lc 14, 16—24 anspielt — denn die Anführung von Mt 20, 16 = Mt 22, 14 beweisst nichts s. § 55 Note 7 —, so scheint es, dass T dem Mr folgend hier diese Parabel übergangen hat, welche doch auch Fuld. p. 109 an dieser Stelle folgen lässt. Dass sie ganz gefehlt haben sollte, ist an sich nicht wahrscheinlich. Dazu kommt, dass A 103, 8; 152, 11 (*Viele sind es, die zum Gastmahl geladen sind, aber denjenigen, welcher keine Kleider hat, wirft der Herr in die Finsternis hinaus*) offenbar Kenntnis derselben bekundet. Zweifelhafter ist, ob A 146, 7 sqq. eine Anspielung an Lc 14, 18 sqq. Mt 22, 5 vorliegt. — 2) E 193. Der Eingang nach Mt, die abgekürzte Frage nach Mr 14: *δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;* — 3) Auf den Ausfall des *οὖν* aus Mt oder *τοίνυν* aus Lc (beides > auch Sc D u. a.) ist nichts zu geben, da E das Vorangehende nicht citirt hat und überdies bei Mr sicher kein *οὖν* stand. — 4) E 193 *et dicunt ei* mit Sc P Mt 23 (beide nicht Lc 27) setzt die LA der älteren gr. codd. *λέγοντες* ohne *οἱ* voraus. — 5) *Patriarcha* soll nach Moes. und Aucher in den Hss. stehn. Moes. ersetzt es durch *praeceptor*, was dann *ὁ διδάσκαλος* statt *διδάσκαλε* voraussetzen würde; ist doch unwahrscheinlich, obgleich E das *διδάσκαλε*, wie so manchmal, nicht ausdrückt. — 6) E 194 unmittelbar an den vorigen abgekürzten Satz angeschlossen. Auch hier scheint T gekürzt zu haben. A 167, 10 leitet seine ausführliche Mittheilung so ein: *Ferner überführte der Herr die Sadducäer von der Todtenauferstehung, als sie ihm das Wort von einem Weibe, welches sieben Männern* (zu Theil) *geworden war, brachten* (s. aber var. l. am Rande) *und ihm sagten: Siehe, ein Weib war sie ihrer aller. In der Todtenauferstehung, welchem von ihnen wird sie werden?* Es wird also der Satz *πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν*, welcher so oder ähnlich lautend bei Mt Mr Lc hinter der Frage steht, vor derselben gestanden und mit der abgekürzten Fassung von Mt 25—27. Mr 20—22. Lc 29—32 verbunden oder verschmolzen gewesen sein. Auch bei E folgt dieser Satz der Frage

nicht. — *ergo* E Sc (Mt; > in Lc) P (Mt Lc); > A. — *cui* E A Sc P (Mt): *cuius* Sc P (Lc). — 7) A 167, 14. E 194 in einem offenbar gekürzten Citat (am Schluss *etc.*) hat nur *valde erratis*. Das *valde* (סגי) hat auch Sc Mt 29; es stammt aber aus Mr 27. — *und kennt nicht* A mit Sc (Mt 29), aber var. l. *da ihr nicht kennt* mit P. — 8) So E 194 an *erratis* angeschlossen, > A 167, 15. Aber das *denn*, womit er den folgenden Satz aus Lc 35 anschliesst, wird ursprünglich hieher gehören. — *adulti* ist ein sonst unbezeugter Unsinn, entstanden aus einem Schreib- oder Lesefehler עלימא (*iuvenes*) anstatt oder neben דעלמא. — Das *γεννῶσι καὶ γεννῶνται* oder umgekehrt in Sc (cf. White p. 400. Adler p. 121: *in einem alten Exemplar*) D und manchen Lateinern scheint T nicht aufgenommen zu haben — 9) E 194, woran er sofort, sicherlich abkürzend, nur noch anschliesst *hi ut angeli sunt*. Dagegen setzt A 167, 16 (*denn diejenigen, welche jener Welt würdig sind*) und ebenso A 429, 6 (Anfang: *diejenigen, welche jener Welt w. s. . .*) das Citat so fort wie oben im Text folgt. An beiden Stellen > A mit P und den meisten Lat. *τυχεῖν* gegen Sc (למקבלו cf. Hl למשתויו mit *τυχεῖν* am Rande). — 10) *und jener Auferstehung, die von den Todten* (*ist*) A 167 u. 429 mit Sc, *jener* > P, *jener* nach *Auferstehung* Hl. — Die ungeschickte Uebersetzung von *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται* (*ἐκγαμίζονται, γαμίσκονται*) gibt A an beiden Stellen. A 167, 17 hat die eine Hs. לא גבר̈א נסבין נ̈שא mit Sc (Mt Lc) die andere > גבר̈א mit P (Mt Lc), A 429, 7 לא נ̈שא נסבין. Gemeint ist wohl überall, was A² p. 265 schreibt: *neque nubent mulieres, neque viri ducent uxores.* — 11) *weil . . nicht* לא . . מטל A 167 und 429, *auch nicht* Sc, *denn* (גיר) *auch nicht* P. — *weil sie wie die Engel Gottes sind und Söhne der Auferstehung* A 167, *sondern wie die Engel sind sie, die im Himmel* (var. l. *Gottes*) *und Söhne Gottes* A 429. Diese Varianten vertheilen sich nicht auf die verschiedenen Evv., denn zuerst ist das *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* aus Mt 30 mit *τῆς ἀναστάσεως υἱοί* aus Lc 36 verbunden, das zweite Mal wahrscheinlich *ὡς ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aus Mr 25 mit *υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ* aus Lc 36. Ich habe oben versucht einen alles dies umfassenden Text zu geben. — 12) So vollständig A 167, 19—168, 3. Von *Gott ist nicht* bis zum Schluss auch A 420 extr. ebenso, nur dass das *und siehe* (והא so auch Sc, nach anderer Hs. in A 168, 2 דהא) hier nicht steht, und מטל ד statt גיר (letzteres Sc). Die abgesehn von diesen Kleinigkeiten ganz gleichmässige Anführung und der zweimalige Wegfall von *ἀλλὰ ζώντων* spricht für die treue Bewahrung des Textes von T durch A.

§ 67. Mt. 22, 34—40. Mr. 28—34. (Lc. 10, 25—28) Lc. 10, 29—37. E 194 sq.

. . (Mt 36. Mr 28 cf. Mt 38) Quod mandatum primum et magnum est in lege [1])? (Mt 37. Mr 29. Lc 10, 27) Respondit ei: ut diligas dominum tuum et proximum tuum ut te ipsum [2])... [(Mt 40) In diesen zwei Geboten hängt das Gesetz und die Propheten [3])]. . . (Lc 10, 29) *Ille interrogaverat:* quis est pro-

ximus meus [4])? . . (30) a Jerusalem in Jericho. . (31 sqq.) *Per Samaritanum sacerdotes et Levitas vituperavit.* . . (36) Quis ex istis videtur tibi proximus fuisse vulnerato [5])? (37) Dixit ei: qui fecit misericordiam. Dixit ad eum: et tu fac similiter [6]).

1) E 194. Auch Sc, nur umgekehrt, *gross und ein erstes.* Diese Stellung haben Sc P ℵ B D etc. auch Mt 38. Die Zusammenstellung an hiesiger Stelle in T Sc wird Combination aus Mt 36 (*μεγάλη*) und Mr 28 (*πρώτη*) sein. — 2) E 194. A 24, 5 nach den oben im Text folgenden Worten: *wenn ein Mensch den Herrn seinen Gott liebt von seiner ganzen Seele und von seiner ganzen Kraft und von seinem ganzen Vermögen, und wenn einer ferner liebt seinen Nächsten wie sich selbst.* — 3) A 24, 4 als Wort Jesu, darauf erst folgt das in Note 2 Uebersetzte. Eine Anspielung an Mt 40 auch A 30, 2. Beidemale A mit Sc P Ephr. I, 221e, aber auch ℵ erster Hand, $>$ ὅλος. — 4) E 195. — 5) E 195 extr. Diese Abkürzung (*vulnerato*) wiederholt vorher. — 6) E 195 in zwei Stücken. Der Zusatz zum ersten Satz: *et ecce Samaritanus erat iste* aus Lc 17, 16 soll wohl nicht zum hiesigen Text gehören.

§ 68. Jo. 7, 32 (oder 37)—44 (oder 52). E 196 [1]).

(37) Dominus clamavit et dixit: si quis vestrum sitit, veniat ad me et bibat [2]). . . [(42) *quia dicebatur:* ex vico Bethlehem nasciturus est Christus [3])].

1) Der einzige aus dieser Perikope hier als Auslegungsobject vorgetragene Ausspruch Jo 37 beweist, dass hier die zweite Hälfte von Jo 7 folgte. Ueber die Unsicherheit der Anfangsgrenze s. § 52 Note 1. Auch Fuld. 113, 3—36 lässt auf den barmherzigen Samariter Jo 7, 32—52 folgen und schiebt nur Lc 19, 47. 48 vorher ein (p. 112, 36—113, 3). T hat die Ereignisse von Jo 7, 37—10, 21, welche auf ein Laubhüttenfest fallen, durch seine Anordnung auf das Passafest verlegt, zu welchem Alles von § 59 an gehörte. Ob die Uebersetzung von Jo 7, 37 in Sc (ביומא רבא דעדעדא) welche auch bedeuten kann *an einem grossen Festtag* (nicht so P, sondern *an dem grossen Tage aber, welcher ist der letzte des Festes*), einen Vorwand dazu gab? — 2) E 196. A 64, 14: *Und er schrie und sprach mit seiner lieblichen Stimme: Jeder, der durstet, komme zu mir und trinke.* Das Wort Jesu genau ebenso A 455 letzte Zeile. — Sc (bricht in diesem Vers bei Cureton ab, Fortsetzung bei Rödiger a. a. O.): *Wer dürstet* etc. P mit Gr: *Wenn einer durstet* etc. Damit würde E, also T stimmen, wenn nicht der armen. Uebersetzer E's, ebenso wie derjenige A's (A^2 p. 69 = A 64, 15) ein syrisches *Jeder, welcher* in ein *si quis* verwandelt hat. — Jo 7, 38 citirt Ephr. I, 524d genau nach P (*wie die Schriften sagen*, wogegen Sc *wie die Schrift sagt*). — 3) E 210.

§ 69. Jo. 8, 12—59. E 196[1]).

[(12) Ich bin das Licht der Welt[2])]. . . [(13) Tu venis et testificaris de te ipso; testimonium tuum non est verum[3])]. . . [(39) Multi, *ait, ibi* crediderunt in eum[4])]. . . (33) *De nomine Abrahae gloriabantur*[5]). . . (39) Si filii estis Abrahae, opera Abrahae facite[6]). . . (40) Cur quaeritis me occidere? Abraham id non fecit[7]). . . (44) Vos estis filii Satanae, qui ab initio homicida erat[8]). . . [(46) Quis ex vobis arguit me de peccato?[9])] . . (48) Samaritanus es tu[10]). . . (56) Abraham desideravit videre diem meum, vidit et gavisus est[11]). . . (57) Quinquaginta annos non habes, et Abraham vidisti[12])? (58) Respondit eis: antequam Abraham erat (fieret), ego iam fui (ego sum)[13]).

1) Dass T ebensowenig wie Sc (bei Rödiger a. a. O.), der ursprüngliche Text der P und der Hl (Assemani B. Or. II, 52. 53; White 479. 559. 628. Adler 19. 33. 55. 57. Wright Catal. p. 42 sq. Scrivener, Introd. p. 533) die Perikope Jo 7, 53—8, 11 enthielt, darf aus dem völligen Schweigen E's über dies interessante Stück mit Sicherheit geschlossen werden. Auch Fuld., welcher es in anderem Zusammenhang hat p. 106, 31—107, 13, geht von Jo 7, 52 p. 113, 36 nach Einschiebung des in T überhaupt nicht vorhandenen Abschnitts Mt 22, 41—46 sofort zu Jo 8, 12 über p. 114, 10. — 2) A 14, 6; 330, 10. — 3) E 86. Weder Sc noch P haben *venis et.* — 4) E 200, kann auch auf Jo 11, 45; 7, 31 gehn. *ibi* ist durch den Zusammenhang veranlasst = *in Judaea.* — 5) E 196. — 6) E 196, noch einmal mit *etiam* vor *opera* E 197. Sc fehlt wieder. P setzt wohl ἦτε und ἐποιεῖτε voraus. — 7) E 196, dann noch einmal *Abraham hoc non fecit.* Der Ausfall von ἄνθρωπον ὅς κτλ. — παρὰ τοῦ θεοῦ ist vielleicht nicht zufällig s. § 52 Note 5. Wie dieses Stück in Jo 7 gerathen ist, so ist die sonst hier unbezeugte Form der Frage durch Assimilirung an Jo 7, 19 entstanden. — 8) E 196. Noch freier citirt A 331, 9: *Söhne Kain's seid ihr und nicht Söhne Abrahams.* Ephr. I, 560 f. citirt die erste, Ephr. I, 311a die zweite Hälfte des Verses nach P. — 9) E 152, auch E 242, da aber *arguet*, was sonst nicht zu belegen. — 10) E 197. — 11) E 197, bis *meum* ebenso E 155. *desideravit* auch P. — 12) E 197. Die LA des Chrysostomus τεσσαράκοντα ist für die syr. Bibel nicht bezeugt. — 13) E 197, in zweiter Anführung ebenda die Varianten in Klammern. An der zweiten Stelle steht daneben, ungeschickt durch *et* verbunden, eine zweite, den syr. Wortlaut noch genauer wiedergebende armen. Uebersetzung *cum Abraham nondum* (עדלא) *esset, ego eram.* Nur *sum* entspricht P, wie Gr.

§ 70. Jo. 9. E 197—200.

(1) Obvium se fecit caeco ex utero matris[1]). (2) Et interrogaverunt eum discipuli: cuius est peccatum? . . (3) Et respondit eis: nec huius nec cognatorum eius, sed ut revelentur

in isto opera dei. (4) Et me oportet operari opera patris mei, qui misit me, quamdiu dies est[2]). . . Veniet nox *et filius exaltabitur*. . . (6) Et cum haec dixisset, spuit in terram et fecit lutum ex sputo suo. . . (7) Vade, lava faciem tuam[3]). . . (16) *Lutum, inquiunt, fecit hoc sabbato*[4]). . . [(22) *Mandatum dederunt extra synagogam eum faciendi*[5])]. (39) Qui vident, caeci fient[6]).

1) E 197, nur in etwas anderer Wortstellung und mit Nachdruck *se ipsum obvium fecit* E 203 ohne Stütze in sonstiger Tradition. Sc fehlt für Jo 8, 19 bis zu Ende des Evangeliums. — 2) Soweit ununterbrochen E 197 sq. Die angeschlossenen Worte *i. e. quamdiu apud vos sum* erinnern an v. 5. Die folgenden Sätze wollen nur im Anfang Citat sein. Zu v. 3 cf. auch E 200 ziemlich genau ebenso. — 3) E 199. *faciem tuam* auch in der sahid. und memphit. Uebersetzung. Der Name *Siloe* zweimal in der Auslegung E 198. — 4) Zweimal buchstäblich gleich E 199, doch wohl ohne Absicht wörtlicher Anführung. — 5) E 202 als Schriftwort citirt. — 6) E 199.

§ 71. Jo. 10. E 200.

. . (8) Omnes qui ante me venerunt, fures erant et latrones[1]). . . [(9) Ich bin die Thür der Heerde, und Jeder der durch mich eingeht, wird leben und wird eingehn und ausgehn und wird Weide finden[2])]. . . [(11) Pastor bonus dat animam suam pro grege suo[3])]. [(12) Derjenige Miethling, dem die Heerde nicht eigen ist, wenn er sieht, dass der Wolf kommt, verlässt die Heerde und flieht[4]). . . (16) Ich habe andere Schafe, und auch sie muss ich hieher führen, und es wird die ganze Heerde eine werden und ein Hirt. (17) Und mein Vater liebt mich darum, dass ich meine Seele für die Heerde gebe[5])]. (18) Potestatem habeo super animam meam, ponendi eam et recipiendi eam[6]). . . [(30) Ich und der Vater wir sind eins[7])]. . . [(32) Propter quod bonorum operum meorum me lapidatis?[8]). . . (38) Si mihi non creditis, saltem operibus credatis[9]). . . Ego in patre et pater in me[10])].

1) E 200 steht nur dieser Satz aus Jo 10, aber als selbständiges Erklärungsobject. In T muss das ganze Kap. gestanden haben. Von § 68 an folgt er dem Joh. bis c. 12, 37. Auch auf 10, 31 u. 39 nimmt E 200 zur Erklärung von Jo 11, 8 als auf ein vorher vorgekommenes Stück Rücksicht: *ad lapidatores vado*. — Zu v. 8 cf. E 210: *fures sunt, ait, et latrones, quoniam non palam se monstrarunt* und E 209: *quos Christus latrones vocavit, quoniam praevenerunt ad furandum*. Auch hierdurch ist gegen P und die krit. Note der Hl, Itala, א (erste Hand) E F G etc. das πρὸ ἐμοῦ bezeugt mit B Al D Valent. (Hippol. philos. VI, 35) u. a. — 2) A 195, 8. Daneben ist das freiere Citat A 63, 4

(*Ich bin die Thür des Lebens*, *da ein Jeder*, *der durch mich eingehn wird*, *ewig leben wird*) ohne Bedeutung. Nur sieht man auch daraus, wie die ältesten Bezugnahmen auf dies johanneische Wort in ihren Abweichungen zu würdigen sind. Uebrigens ist der Zusatz *τῶν προβάτων* in A 195, 8 aus Jo 10, 7 geflossen. — 3) E 174. Ganz ebenso A 195, 4. Wenn E 174 gleich darauf einmal mit *pro ovibus suis* citirt, so ist zu bemerken, dass P dasselbe עָנָא, womit sie v. 16 *ποίμνη* übersetzt (woneben עֶרבָא *πρόβατα*), sonst in diesem Kap. durchweg für *πρόβατα* gebraucht. — 4) A 225, 1. Der ungeschickte Anfang sonst nicht so bezeugt. — 5) A 195, 5. Abgesehn von den Auslassungen weicht A von P ab durch den Zusatz *hieher* (לכא) und durch Uebersetzung von *τίθημι* durch יהב statt סאם, so auch v. 11. — 6) E 242. — 7) A 10, 4; 70, 1; 120, 15. — E 271 gibt den Satz *et unum sumus* mit einem Stück aus v. 38 verbunden s. Note 10. — 8) E 242, nahè bei dem Citat aus v. 18. — 9) E 191. — 10) E 271. A 70, 1. Es könnte auch aus Jo 14, 11 sein; aber die Fortsetzung in E 271 *et unum sumus* aus Jo 10, 30 (s. Note 7), und der Umstand, dass auch A 70, 1 diesen Spruch in selbständiger Form sofort folgen lässt, spricht für die Herkunft aus Jo 10.

§ 72. Jo. 11. E 200—205.

(1) Et ibi erat aegrotus quidam, Lazarus nomen erat ei. ., (3) Et miserunt sorores eius ad dominum dicentes: domine, ecce, quem amas, aegrotus in lecto decumbit [1]. . . (4) Hic morbus non est ad mortem, sed propter gloriam dei, ut glorificetur in eo filius dei [2]. . . (6) Mansit in illo loco, ubi erat, per duos dies, *donec Lazarus moreretur* [3]. (7) Dixitque ad discipulos: venite, eamus in Judaeam [4]. (8) Respondent ei: Judaei te quaerunt occidere, et tu iterum illuc abis [5]. . . (9) Nonne duodecim horae sunt diei? Si quis in luce ambulat, non offendit, quia videt lumen [6]. . . [(11) Lazarus, unser Freund, liegt darnieder; aber ich werde hingehn, dass ich ihn aufwecke [7])]. . . (14) Lazarus, amicus noster, mortuus est, (15) et ego gaudeo propter vos [8]. . . (16) Venite, eamus, ut et nos cum eo moriamur [9]. . . (21. cf 32) Domine, si hic fuisses, frater noster non esset mortuus [10]. . . [(23. cf 40) Es sagte der Herr zu Martha: wenn du glaubst, wird auferstehn dein Bruder [11])]. . . (25) Ego utique sum resurrectio et vita; omnis qui credit in me, etiam si mortuus fuerit, vivus est ille. (26) Patet, quod qui vivus est et credit in me, non morietur in aeternum [12]. . . [(27) Es sagte ihm Martha: Ja, Herr, ich glaube [13])]. . . (33) Turbatus est. . (34) Ubi posuistis eum? . . (35) Lacrimatus est dominus [14]. . . (37) Is qui oculos caeci aperuit, nonne potuit facere, ut iste non moreretur? [15]) . . (39) Accedite et auferte lapidem. . . Jam

foetet . . . quatriduanus[16]). . . [(42) Gratias ago tibi, quod audisti me et audis me, sed propter turbas istas facio (dico hoc), ut credant, quod tu me misisti[17])]. . . [(43) *Er betete* und rief mit erhobener Stimme und sprach: Lazarus komme heraus! (44) Und er ward lebendig und ging hervor aus seinem Grabe[18])]. . . Solvite eum[19]). . . (48) Et si permittimus, omnes credent in eum, et venient postmodum Romani et tollent gentem nostram, legem et locum istum[20]).

1) Soweit ununterbrochen E 200. T wird v. 2 weggelassen haben, da Maria und Martha aus § 25 bekannt waren. — 2) E 200 *in eo*, = Itala (*in illo*, *in ipso*, *per ipsum*, *per eum*), auch Amiat. ursprünglich *per eum*, corrigirt *per eam* s. cod. Amiat. ed. Tischend. praef. p. XXXIV. — P *um seinetwillen* ist zweideutig, da כורהנא (*Krankheit*) masculin; es scheint *δι' αὐτήν* oder *δι' αὐτόν* zu Grunde zu liegen. — 3) E 203. — 4) E 200, als ob unmittelbar hinter v. 4. Der Pleonasmus *venite* (תו) auch in P, גדר Hl, wo dagegen das folgende כאזל obelisirt ist, wahrscheinlich Verwechselung. — *πάλιν* > E, also wohl T, mit א (erste Hand) u. a. gegen P Hl und fast alle Gr. und Lat. — 5) E 200. *quaerunt*, P Hl Gr *quaerebant*. — 6) E 200. Die Frage noch einmal ebenso E 201. — *in luce* E, *am Tage* P Hl Gr, nur cod. gr. X (Monacensis s. oben § 26 Note 2) *εν τω φωτει*. — 7) A 169, 5. — 8) E 201. Das *amicus noster* v. 14 (aus v. 11) ausserdem nur noch in cod. gr. D. — 9) E 201. Hier hat P den Pleonasmus nicht (Hl wie v. 7 u. 15 s. vorher Note 4), und auch in der Stellung des *καὶ ἡμεῖς* vor *ἵνα* gehen P Hl mit Gr. — 10) E 202 der Vordersatz, E 205 der Nachsatz, vorher aber *si fuisses hic*. Mit Rücksicht auf v. 21 u. 32 wird der Satz beidemale als Ausspruch der beiden Schwestern citirt. — 11) A 21, 3. Es folgt gleich als Antwort v. 27 s. Note 13. — 12) E 202. Das von v. 25 zu 26 überleitende *patet quod δηλονότι* könnte zum Text gehören. — 13) A 21, 3 sq. Es folgt sofort *und er erweckte ihn nach 4 Tagen*. — 14) Die drei Fragmente zerstreut E 203. Statt des letzten hier und E 201 mehrmals *flevit*. Ob T das *καί* hatte (so P *und es kamen die Thränen Jesu*, א D); lässt sich nicht entscheiden. — 15) Dieses vollständige Citat erst E 244. Hier 202: *nonne hic aperuit oculos caeci?* E 203: *nonne poterat iste ita facere, ut hic non moreretur.* — 16) Aus E 202. 204 zusammengelesene Fragmente. — 17) So vollständig erst E 234. Nur *propter populum dico hoc ut credant* schon E 99. Daher die Parenthese. Im Zusammenhang der Auslegung nichts davon. — 18) A 165 extr. Nach dem Vorangehenden sollte man erwarten, dass A ein zweimaliges *Lazarus* gelesen und geschrieben hätte s. oben § 21 Note 2; § 23 Note 12 cf. Tischend. zu Jo 11, 43. — E 203 spricht wohl von der donnergleichen Stimme, wodurch Jesus ihn erweckt, citirt ab nicht. — 19) E 204. — 20) E 204. Noch einmal sehr frei E 205. Das fremdartige *legem* dürfte einer Erinnerung an Act 6, 13. 14 seinen Ursprung verdanken. — Von dem weiteren Inhalt von Jo 11 findet sich Ephr. I, 475 c ein Citat aus Jo 11, 50 nach P; Ephr. I, 534 a eine Anspielung an Jo 11, 52.

§ 73. Jo. 12, 1—11. Mt. 26, 6—13. Mr. 14, 3—9. E 205—207.

. . (Mt 6. Mr 3) *Cum humana Christi natura* in domo Simonis (leprosi) *recumberet*[1]). . . (Jo 1. 2. Mt 7. Mr 3) *Cum e sepulcro eum (sc. Lazarum) vocasset et cum eo mensae accumberet, ipse sepultus est per symbolum olei, quod Maria in caput eius effudit*[2]). . . (Mr. 5. Jo 4. 5) Potuit venumdari unguentum istud trecentis denariis et dari pauperibus. *Hoc dixit Judas*[3]). . (Jo 6) *Nec cura pauperum eum incitavit;* . . fur erat; . . *tamquam oeconomum et sacculi portatorem pecuniae dispensandae praefecerat*[4]). . . (Jo 7. Mt 12. Mr 8) *Se ipsum in symbolica unctione sepelivit*[5]). [In diem, *ait,* sepulturae meae hoc conservabit]. . . (Jo 10) Et consilium ceperunt principes sacerdotum, ut et Lazarum occiderent.

1) E 205 ohne *leprosi*, aber kurz vorher *Simon leprosus.* — 2) E 203. — 3) E 205. Dass Judas es sagt, auch schon E 204. Wenn *hoc dixit Judas* zum Text gehörte, könnte T in dieser Form an den ungenaueren synopt. Bericht die speciellere Angabe des Jo angeschlossen haben. — 4) Diese Fragmente aus E 204. 206. Auch schon E 159: *cur et oeconomum et saeculi* (l. *sacculi*) *portatorem eum fecit?* — 5) E 204 cf. die Textworte vor Note 2. Beides geht auf die synopt. Darstellung zurück, welcher die LA *τετήρηκεν* Jo 7 den dortigen Bericht assimiliren sollte. Das Citat in Klammern aus E 40 setzt die LA *ἵνα . . τηρήσῃ αὐτό* Jo 7 voraus, welche mit א B D Evang. hieros. etc. auch Hl am Rande gibt. Die syr. Form dieser besseren LA kann auch so verstanden werden: *da sie es auf den Tag meines Begräbnisses aufbewahren wird.* Daher die Form in E 40. Da nun E dies nicht aus P schöpfen konnte, wo *τετήρηκεν* ausgedrückt ist, so muss er es aus T haben. Dieser hat also mit Mt 12 oder Mr 8 auch Jo 7 verbunden.

§ 74. Jo. 12, 12—19. Mt. 21, 1—11. 14—16. Mr. 11, 1—10. Lc. 19, 29—44. E 207 sq.[1]).

. . . (Mt 2 Mr 2. Lc 30) Solvite asellum et adducite ad me[2]). . . (Lc 41 sq.) *Cumque Hierosolymam veniret,* videns eam coepit flere super eam[3]) [et dixit ei:] Si cognovisses tu saltem hunc diem pacis tuae, sed abscondita est pax a facie tua[4]). . . (Lc 43 sq.) *Flevit etiam propter ruinam futuram civitatis*[5]). . . [Es wird nicht gelassen werden in ihr Stein auf Stein, weil sie nicht erkannt hat den Tag ihrer Grösse[6])]. . . (Mt 10) *Turbata et axniata est* (sc. Hierosolyma) *illo die, quo in eam intravit*[7]). . . (Mt 15 cf. Mt 9. Mr 9 sq. Lc 38. Jo 13) Clamabant pueri et dicebant: Benedictio filio David[8]). [Benedictio in excelsis! Pax in caelis et gloria in terra!] Principes autem sacer-

dotum et scribae irati (Mt 16) dixerunt: Non audis, quod isti dicunt [9])? (Lc 39) *Cum scribae clamores puerorum audissent et aegre ferentes ei dixissent:* increpa homines, ut omnino taceant, (Lc 40) respondit: si isti tacebunt, tamen lapides clamabunt [10]).

1) T gelangt an der Hand des Jo jetzt zu der vor § 59 übergangenen Palmsonntagsgeschichte, legt aber die Synoptiker zu Grunde. Vielleicht hätte aus E 210 das *Gaude, filia Sion, ecce enim rex venit ad te* in diese Perikope gesetzt werden können; aber Anhalt zu einer Vermuthung ist nicht zu entdecken. — 2) E 207. *solvite asellum* etc.: Sc hat Mt 2 *löset, bringt dieselben* (אנון) *mir*; P Mt 2: *löset, bringt mir;* Mr 2 und Lc 30: *löset, bringt ihn*, so auch Sc Lc 30 (für Mr fehlt Sc) und Ephr. I, 108 f. — 3) So E 207 sofort nach dem ersten Citat cf. E 184: *ecce de domino urbem Jerusalem ingrediente scriptum est: vidit dominus eam et flevit super eam et dixit ei. . .* Daher die Worte in Klammern. — 4) So E 207. Abgekürzt E 184 hinter *dixit ei: utinam cognosceres tu hanc diem tuam.* Vielleicht ist dies doch nur eine gedächtnismässige Mischung mit Lc v. 44 b, was E nicht citirt. Sc: *Wenn auch an diesem Tage du erkennntest aber* (דין) *deinen Frieden.* P: *Wenn du doch erkenntest dasjenige* (plur.), *was deines Friedens ist, wenn auch an diesem deinem Tage. — sed abscondita est* etc. Ebenso Sc: *aber der Friede ist verborgen vor deinen Augen.* Cf. auch das markosische Citat bei Iren. I, 20, 2 (Harvey I, 179) *ἐκρύβη δέ σου abscondita autem sunt a te.* Das *νῦν δὲ* fehlt auch in mehreren Italahss. Vercell. Vindob. Rhedig. — 5) E 207, woran sich die Anführung von Lc 23, 28 anschliesst. — 6) A 412, 16 eingeleitet durch: *und Jesus sprach über Jerusalem.* — יומא דרבותה ganz nach Sc (יומא דרבותכי), dagegen P זבנא דסוערנכי wie meines Wissens alle Griechen und Versionen. — 7) E 208. — 8) Soweit E 207, woran dann sofort *principes autem* etc. anschliesst. Aber schon in der Auslegung des Engelloblieds (§ 4) E 27 heisst es *dicebant et parvuli: pax in caelis et gloria in terra.* Schon vorher: *cum terricolae ad superos susciperentur, gloriam in terra clamitarunt et pacem in caelo*, und nochmals *parvuli pacem in caelis ante eum pronunciarunt dicentes: benedictio in excelsis.* Alles dies im Gegensatz zu dem umgekehrten Ruf der Engel. Auf diesen Stellen beruht die Parenthese im Text. Jedenfalls liegt hier eine Mischung aus Mt 15, wo allein die Kinder vorkommen, mit Mt 9. Mr 8. 9, besonders aber Lc 38 vor. Letztere Combination wiederholt sich gleich darauf, wo Lc 39. 40 auf dasselbe Factum wie Mt 15. 16 bezogen wird. Da diese Combination sich an zwei so weit entfernten Stellen des Commentars wiederholt, kann sie nicht wohl auf ungenauer Erinnerung E's berufen, sondern muss in T vorgelegen haben. Aus A 124, 12 (*Unseren Erlöser priesen die Knaben durch Hosianna's,* so Plural) lässt sich weiter nichts gewinnen. — Im Einzelnen ist zu bemerken: *benedictio* in Verbindung sowohl mit *filio David*, als mit *in excelsis* ist ein auffallender Ersatz für *ὡσαννά*, an das *εὐλογημένος* erinnernd, welches Mt 9. Mr 9. 10. Jo 13 daneben steht und Lc 38 dasselbe mitvertritt. — *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη* aus

Lc 38; ebendort liest aber die griech. Minuskel 235 *δόξα ἐπὶ τῆς γῆς*, eine andere (Scriv.'s d) *δόξα ἐπὶ γῆς* statt *ἐν ὑψίστοις*. Da Sc P Hl den gewöhnlichen Text haben, ist um so sicherer, dass E 27 T's echten Text bewahrt hat. — 9) E 207. — 10) E 208. Die Beziehung dieses Worts auf die schreienden *Kinder* statt *Jünger* wird auch in der folgenden Erklärung festgehalten; das erleichterte obiger Text *increpa homines;* hierin und in dem folgenden Zusatz ist wesentlich identisch Sc: *schilt sie, dass sie nicht schreien.* Auch mehrere Italahss. haben *illos* statt *discipulos tuos.*

§ 75. Jo. 12, 20—37. E 208 sq.

. . [(28) Ich habe verherrlicht, und ich verherrliche [1])]. . . (31) Nunc iudicium est mundi, nunc et princeps huius mundi eiicitur foras [2]). . . (34) Nos audivimus in lege, quod Christus in aeternum vivit; tu autem dicis: filium hominis oportet elevari [3]). . . [(35) Wandelt, solange das Licht bei euch ist, ehe die Finsternis euch ergreift. . . (36) Glaubet an das Licht, dass ihr Kinder des Lichtes werdet [4])]. . .

1) A 410, 16 als Wort Jesu citirt. Vielleicht spielte eine Erinnerung an Jo 17, 4 herein. — 2) E 208. —. 3) E 209 in zwei Stücken. Dagegen P: *dass Christus ewig bleibt*; *wie sagst du*, *dass es bevorsteht*, *dass der Sohn des Menschen erhöht werde?* — 4) So als Worte Jesu an seine Jünger A 14, 4 sq. durch ein *und wiederum sagte er ihnen* getrennt. Ungenauer dasselbe A 330, 11: *Glaubet*, *solange ihr das Licht habt*, *ehe euch die Finsternis ergreift; und wiederum sagt er: Wandelt* (var. l. *glaubet*) *im Licht*, *dass ihr Kinder des Lichts genannt werdet.*

§. 76. Lc. 17, 20—25 (?) E 209—211.

(20) *Ideo dominus eos confudit, quia non in abscondito, sed* observationibus *quaerebant eum . . . Illi tempora* observabant *et aetates, quibus Christum oriturum putabant* [1]). (21) Ecce regnum dei in corde vestro est [2]). . . (23. 24 cf. Mr 13, 31. Mt 24, 23. 26. 27) Si dixerint vobis: ecce hic est, nolite credere. Sicut fulgur, quod resplendet. . . Nolite ergo exire *ad quaerendum eum, nec ipsi capiamini* [3]). . . (?) Mundabit domum regni sui ab omni scandalo [4]).

1) E 209 cf. Moes.'s Note 9. — 2) E 209. *ecce* und *est* habe ich aus der Anführung E 211 aufgenommen, wo dagegen *dei* > und vor *in corde vestro* noch *intra* steht. Sc (bei Rödiger S. 4) gibt *ἐντὸς ὑμῶν* einfach durch בגיתכון, P לגו מנכון, Hl בגוכון. Das *est* drücken P Hl in verschiedener Weise, Sc gar nicht besonders aus. — 3) Dass Fuld. 126, 1—7 diese Perikope, welche er ganz ebenso wie T zwischen § 75 u. 77 stellt, aus Lc 17, 20. 21 u. 21, 37. 38 zusammensetzt, kann es, wenn die unten Abschn. IV vorgelegte Untersuchung zutreffend ist,

allenfalls wahrscheinlich machen, dass Lc 21, 37. 38 hier stand, kann es aber durchaus nicht zweifelhaft machen, dass die im Text folgenden Sätze Lc 17, 23. 24 aus E 211 hier in T folgten, zumal Lc 17, 23—27 in Fuld. ganz fehlen und nur Lc 17, 22 in die grössere eschatologische Rede dort verarbeitet ist Fuld. 129, 22. Cf. übrigens § 79. — 4) E 211 eingeleitet durch *quod autem dicit* als Wort Jesu; die dritte Person spricht nicht dagegen, da Jesus sich in diesem Zusammenhang und allen ähnlichen als den Menschensohn bezeichnet und durchweg in dritter Person von sich redet. Da der Inhalt des Satzes vor seiner Anführung schon paraphrasirt und nach derselben exegesirt wird, so ist nicht zu bezweifeln, dass er hier in T stand. An Mt 13, 41 ist abgesehn von der grossen Verschiedenheit des Wortlauts nicht zu denken, da das Gleichnis vom Unkraut (§ 31 Note 7) dort schwerlich ohne seine Deutung gestanden haben wird. Obiger Satz bleibt vorläufig ein ἀπόκρυφον in jedem Sinne des Worts

§ 77. Mt. 23. Lc. 11, 39—52. Mr. 12, 38 sq. E 211—213[1]).

[(Lc 11, 43. Mt 23, 6. 7 cf. Mr 12, 39. Lc 20, 46) Wehe euch, die ihr liebt die Sitze in den Synagogen und das Liegen (*eigentl.* die Lager) bei den Mahlzeiten, und es liebt, dass die Menschen euch nennen „Rabbi, Rabbi"[2]). . . (Mt 9) *Ein Vater werde uns nicht genannt auf der Erde, damit wir Söhne seien des Vaters im Himmel*[3])]. . . (Mt 12 *s.* § *60 N. 2*). . . (Lc 11, 52. Mt 13) Vae vobis legisperitis, qui absconditis (abscondistis) claves . . *cognitionis eius. Per hanc portam vitae scribae et Pharisaei intrare noluerunt*[4]). [(Mt 15) Ihr umgehet das Meer und das Festland, dass ihr einen Proselyten macht, und wenn er es geworden, macht ihr ihn zu einem Kind der Hölle[5]). . . (Mt 25. Lc 39) Blinde Pharisäer, warum reinigt ihr das Aeussere des Bechers und der Schüssel, und von innen ist sie (er) voll Unrecht und Raub[6]). . . (Mt 27. Lc 11, 44) Und ihr gleicht den Gräbern, welche von aussen getüncht sind und schön erscheinen und von innen voller Todtengebeine und aller Unreinigkeit sind[7])]. . . (Mt 35. Lc 11, 50 sq.) Veniet omnis sanguis iustorum . . a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae . . inter templum et inter altare[8]). . . (Mt 37. Lc 13, 34) Quoties volui vos congregare[9])?

1) Die lat. Sätze dieses §, welche sich bei E an § 76 unmittelbar anschliessen, müssen zum Beweis dafür genügen, dass die aus A entnommenen Sätze hieher gehören. Cf. Fuld. 126, 8—128, 22. — 2) A 269, 2 sq. eingeleitet durch die Worte: *Keiner gedenkt der Worte des Erlösers, da er den Schriftgelehrten und Pharisäern das Wehe gab und ihnen sagte.* — Dass das zweimalige πρωτο (-κλισίας und -καθεδρίας)

nicht ausgedrückt ist, weiss ich weder zu belegen noch zu erklären. Der sonderbare Text von Sc Mt 6 *das erste Lager* (eigtl. *das Haupt der Lager*) *und die Gastmähler und die ersten Sitze in den Synagogen* hilft nichts. Nur ist der Plural bei A hiernach nicht mehr Beweis, dass nicht Mt zu Grunde liege; doch weist seine Stellung der Worte auf Mr Lc. Doppeltes *ῥαββί* Mt 7 theilt A mit Sc Hl cod. gr. D, Just. dial. c. 112 (Otto p. 400) u. a. gegen P א B etc. — 3) A 105, 11. Statt נקרא findet sich var. l. נקנא ohne alle sonstige Bezeugung. A² hat hier Vieles ausgelassen. — 4) E 211, in einem zweiten abgekürzten Citat *abscondistis*. Dies genau = Sc Lc 11, 52 טשיתון, ebenso D und die meisten Italahss. (bei denen das gleiche Schwanken in Bezug auf das Tempus), aber auch Arm.; P dagegen mit den meisten Gr שקלתון. — *claves* auch Sc P cf. Just. dial. c. 17 extr. (Otto 64) *ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε*. — Uebrigens hat E mit Hl *τοῖς νομικοῖς*, Sc P Justin. l. l.: *Schriftgelehrte*. — 5) A 271, 16. *περιάγετε* חדרין, dagegen Sc P Hl מתכרכין. — 6) A 307, 2. Sc hat (wie A hier) Mt 25 statt *παροψίδος* קינכא, P זבורא, in Bezug auf Hl s. die Anmerkung von White p. 582 sq. — 7) A 307, 4 in unmittelbarem Anschluss an v. 25. — 8) E 211 und 213 in den angegebenen Absätzen citirt. — 9) E 113. Die Sache in Carm. Nisib. 29, 4 ohne genauen Text. Ueber Mt 23, 38 in der Lehre des Addai p. 27 s. oben S. 96 N. 1.

§ 78. Jo. 12, 37 (?) —50. E 213.

. . . (47) Si quis audierit verba mea et ea non observaverit, ego non novi (iudico)[1]) eum. . . Non veni in hunc mundum, ut iudicem mundum, sed ut salvem mundum. (48) Qui non suscipit verba mea, verbum, quod locutus sum, eum iudicat. . . [(49) Is, qui misit me, ipse dedit mihi mandatum, quid loquar, et quid dicam[2])].

1) Letzteres ist statt des Ersteren zu setzen, da nach Aucher und Moes. die betreffenden armen. Worte einander sehr ähnlich sind. — 2) Aus E 173. Sonst ist nur zu bemerken, dass A nichts aus dieser Perikope citirt.

§ 79. Mt. 24. Mr. 13. Lc. 21, 5—36; 17, 31—37; 12, 42—48. E 213—218.

[(Mt 24, 1 sq. Mr 13, 1 sq. Lc 21, 5 sq.) *Et cum ei ornamentum templi monstrarent, dixit*: venient dies, quando *destruetur et templum subvertetur*[1])]. . . (Mt 3. Mr 4. Lc 7) *Ille de momento eum interrogaverant*[2]). . [(Lc 9. Mr 7. Mt 6) Es muss dies (*diese sc. Dinge*) geschehn[3]). . . (Lc 10 sq. Mt 7. Mr 8) Es wird sich erheben Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich, und es werden sein Hungersnöthe und Pestilenzen und Schrecken vom Himmel[4]). . (Lc 16 sq. Mr 12 sq. Mt 9)

Es werden euch übergeben eure Väter und eure Brüder und eure Verwandten; und es wird euch hassen Jedermann um meines Namens willen[5])]. . . (Mt 15. Mr 14) Quando videbitis signum terroris desolationis eius, quae dicta est a Daniele propheta[6]). . . (Mt 17. Mr 15. Lc 17, 31) Qui super tecta stat *etc*. . . (Mt 19. Mr 16. Lc 21, 23 sq.) Vac praegnantibus *etc*. . . Erit angor populo isti[7]), [und sie werden fallen durch den Mund des Schwertes]. (Mt 20. Mr 18) Orate (*et petite*), ne sit fuga vestra in hieme, nec in die sabbati[8]). . . (Lc 21, 36) Orate, ut digni sitis eximi ab his omnibus, quae ventura sunt[9]). . . (Mr 20. Mt 21) Et si deus non abbreviasset dies illos, non salvaretur omnis caro . . . propter electos[10]). . [(Mt 32. Mr 28. Lc 21, 29 sq.) A fico discite parabolam, quia quando rami teneri fiunt et folium prodit et germinat, scitis, quod prope est aestas[11])]. . . [(Mt 35. Mr 31. Lc 33) Himmel und Erde werden vergehen, und meine Worte werden nicht vergehen[12])]. (Mr 32. Mt 36) Illud momentum (diem illum) nemo scit, nec angeli, nec filius[13]). . . (Mr 33) Vigilate et orate, quia nescitis tempus *etc*.[14]). . . (Mt 40) Duo erunt in agro. . (Lc 17, 34) in uno lecto[15]). . (Lc 35. Mt 41) *Molinam appellavit mundum*[16]). . . (Lc 17, 37. Mt 28) *aquilas* . . *cadaver*. . (Mt 45. Lc 12, 42) Quis erit procurator servus fidelis, beneficus et sapiens[17])? . . . (Mt 51. Lc 12, 46) *Si non erit fidelis in eis, quae ei commissa sunt,* eum abscindet medium (*et separabit eum*) et partem eius ponet cum hypocritis et infidelibus; et ibi erit ei fletus oculorum et stridor dentium[18]).

1) E 182 sq. ganz beiläufig. — 2) E 217. Aehnliches schon E 215. Aus der oben § 43 Note 1 mitgetheilten Stelle A 460 sq., worin eine Vermischung der Erinnerung an Mt 17, 10 und an die hiesige Stelle vorliegt, ergibt sich, dass in T auch die Namen der Jünger nach Mr 13, 3 standen, obwohl Andreas von A wegen jener Vermischung weggelassen wurde. — 3) A 417 extr. als Wort Jesu, wie Sc P Lc 9, nur dass diese *γαρ* und *πρῶτον* ausdrücken. — 4) A 133, 9. *ἀπ' οὐρανοῦ* so mit *φοβητρά* (oder *φόβοι*) verbunden auch in Sc D Itala u. a. gegen P Hl Evang. hieros. und die meisten Griechen. — 5) A 415, 1. Ein 415, 3 folgendes neues Citat s. in § 24 Note 10. — 6) E 213 in zwei Absätzen, die Worte *signum desolationis eius* zweimal. — 7) Diese drei Sätze E 214. Der letzte mit der im Text folgenden Fortsetzung A 410 extr.: *es wird kommen Zorn über dieses Volk* . . . Sc: *und es wird sein grosse Noth auf der Erde und gewaltiger* (dies Wort > P, sonst ebenso) *Zorn über dieses Volk*. E's *angor* entstand durch Zusammenziehung dieser beiden Sätze, es ist = *ἀνάγκη*, ארצלכא (Sc P). — 8) E 214. *et petite* wird wieder eins jener Duplicate des armen. Uebersetzers sein. A 36 letzte Z.

u. 37, 1 citirt: *betet, dass eure Flucht nicht sei im Winter und am Sabbath,* ganz ebenso, nur ohne *betet* auch A 244, 5. — 9) E 215. — 10) E 215. Das *propter electos* in der gleich folgenden Auslegung. — 11) E 186 sq. — 12) A 266, 9. Dahin wird auch das kürzere Citat A 438, 1 gehören: *Himmel und Erde werden vergehen* als Wort Jesu. — 13) E 215 *illud momentum*, E 216 *diem illum*. Dazwischen wird diese Synonymik erörtert. Also wird beides im Text gestanden haben s. § 29 Note 6. — 14) E 216. Dass dies der hiesigen Perikope angehörte, bestätigt die Auslegung des *vigilate* E 217. — 15) E 217 wie Stücke eines Satzes. Die Reihenfolge zeigt, dass das erste nicht aus dem in den ältesten griech Hss. fehlenden, aber in Sc P Hl D Itala erhaltenen Spruch Lc 17, 36, sondern aus Mt 40 genommen ist. Im andern Fall würde das Bett vor dem Acker stehn. — 16) E 218. Eben dort die folgenden einzelnen Wörter. — 17) E 218. Der Text erklärt sich wesentlich als Compilation aus Mt u. Lc.: *πιστός* und *φρόνιμος* aus Mt u. Lc, *δοῦλος* Mt, *οἰκονόμος* Lc, *ὁ ἀγαθός* = *beneficus* auch aus Lc nach cod. gr. D, *et bonus* die Italahss. Colb. u. Palat. — Vindob., ebenso Sc, diese alle hinter *φρόνιμος*, nur Iren. IV, 26, 5 (Harvey II, 238) auch in der Stellung genauer mit E (also wohl auch T): *fidelis actor, bonus et sapiens.* — 18) E 218. Das *et separabit eum* ist sicherlich wieder eine Verdoppelung des arm. Uebersetzers. Im übrigen ist die Textmischung aus Mt Lc deutlich. Cf. Fuld. 132, 35. Die Verbindung von *hypocritis* und *infidelibus* lag aber ebenso nahe wie die gelegentliche Vertauschung s. Tischend. zu Lc. 12, 46.

§ 80. Mt. 25. Lc. 19, 12—27; 12, 35 sqq. E 218 sq. [1])

. . (Mt 2) Quinque ex eis erant fatuae et quinque prudentes [2]). . . . (Mt 16. 20) Qui quinque talenta acceperat . . . (Mt 18) abscondit illud [3]). . [(Mt 21) *Und wenn du vor deinen Herrn kommen wirst, wird er dich nennen einen guten und tüchtigen und treuen Knecht, welcher wegen seiner Treue, die gross war, in das Reich seines Herrn eingeht* [4])]. . . (Mt 24. 26 sq.) *Illum notavit,* qui unum talentum acceperat. . . (Mt 28) Auferte ab illo talentum [5]). . . [(Mt 29) Qui habet, dabitur ei et abundabit; et qui non habet, et id quod rapuit (!), auferent ab eo [6])]. . . . (Lc 12, 35) Sint lumbi vestri praecincti et lucernae vestrae accensae [7]). . .

[(Lc 19, 12) Ein Mann von hoher Herkunft ging hin, dass er das Königreich empfange und zurückkehre, (dass) er über sie König sei. . . (Lc 19, 14) Und sie sandten Boten hinter ihm her und sagten: es soll dieser nicht über uns König sein [8]). . . *Der, dessen Mine und Talent 10 Minen erworben hatte, empfing das vollkommene Leben, da nichts mangelt, und der, dessen Mine*

und Talent 5 Minen erworben hatte, empfing die Hälfte von 10. Einer erhielt Macht über 10 Minen, Einer über fünf[8a]). . . (Lc 19, 27) Dann werden geschlachtet vor ihm seine Feinde[9])].

[(Mt 25, 32 sqq.) *Und unser Herr Jesus, da er die Lehre vom Gericht des letzten Tages verkündigte, da er sonderte und stellte zur Rechten und zur Linken, da stattete er den Guten seinen Dank ab*[10]) . . . *denn er sagte* (34) denen zu seiner Rechten[11]): kommt, Gesegnete meines Vaters, ererbet das Reich, welches euch bestimmt ist von Anfang; (35a) denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben; und ich bin durstig gewesen[12]), und ihr habt mich getränkt. (36a) Und ich bin nackend gewesen, und ihr habt mich bekleidet[13]). (35b) Und ich bin ein Fremdling gewesen, und ihr habt mich versammelt. (36b) Und ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht; und unter den Gefangenen bin ich gewesen, und ihr seid zu mir gekommen. . (37—39) *Da fassten diese Gerechten nicht die Bedeutung des Wortes des Herrn.* Sie antworteten und sagten ihm: Wann haben wir dich gesehn, Herr, in solcher Dürftigkeit und haben dir also gethan? (40) Dann sagt er ihnen: Was ihr gethan habt einem von diesen meinen geringen Brüdern, das habt ihr mir gethan[14]). (41) Und er wird sich wenden zu denen, die zu seiner Linken, und wird ihnen sagen: Gehet weg von mir, Verfluchte, zu jenem Feuer, das dem Bösen und seinen Engeln bestimmt ist[15]), weil ihr mir dies nicht gethan habt. (44) Da antworteten auch die von der Linken und sagten ihm: Wann haben wir dich, Herr, in einer dieser (*Lagen*) gesehn und haben dir nicht gedient? (45) Er sagt ihnen: Das, was ihr diesen Dürftigen nicht gethan habt, habt ihr auch mir nicht gethan. (46) Und die Gerechten, welche Christo in den Dürftigen gedient haben, gingen hin zum ewigen Leben, und die Bösen gingen hin zu Feuer und Finsternis, weil sie Christo in den Dürftigen nicht wohlgethan haben].

1) Mit völliger Sicherheit lassen sich nur die lat. Sätze aus E mit ihrer unentbehrlichsten Umgebung, also Mt 25, 1—12; 14—30; Lc 12, 35 oder 35—38 für diese Perikope in Anspruch nehmen. Aber wenn es an sich schon nicht wahrscheinlich ist, dass T das grossartige Schlussbild des Weltgerichts Mt 25, 31—46 sich sollte haben entgehen lassen, und wenn nach obigen Ausführungen S. 73—90 Aphraates überall als Zeuge für T gelten darf, so kann auch nicht fraglich sein, dass dessen reiche Mittheilungen aus diesem Abschnitt, welche durch einige spärliche und gelegentliche Sätze in E bestätigt werden (s. Note 11. 15) eben hier ihren

ursprünglichen Platz in T gehabt haben müssen. Zweifelhafter mag es scheinen, ob Lc. 19, 12—27 hier gestanden habe. Aber erstlich gilt auch hier der vorige Wahrscheinlichkeitsbeweis wesentlich ebenso. Ferner gibt E in seinen Anführungen aus der parallelen Parabel Mt 25, 14—30 nicht die geringste Anspielung an Lc 19, 12—27. Das würde der sonstigen Gewohnheit T's, der das Pickantere aus den Parallelstellen stets zu finden und zu verarbeiten weiss, völlig widersprechen, wenn er nicht ausser Mt 25, 14—30 auch Lc 19, 12—27 in sein Werk aufgenommen hätte. Drittens hat der cod. Fuld., welcher durch die gleiche Verbindung des fernabliegenden Stücks Lc 12, 35—38 mit Mt 25, 14—30, die durch E unzweifelhaft bezeugt ist, gerade hier seine nahe Verwandtschaft mit T beweist, darauf doch noch die Parabel Lc 19, 12—27 folgen lassen (Fuld. 133, 20—134, 16; 134, 17—25; 134, 26—135, 14). Endlich kommt das Zeugnis der „Lehre des Addai" p. 42 (s. oben S. 97 f. Anm. 1) bestätigend hinzu. — 2) E 218. Ein sonstiges Textstück dieser Parabel finde ich in E nicht, wohl aber in A 152, 12: *Die Klugen* (femin.) *und die Thörichten stehen zusammen da; aber der Herr des Brautgemachs weiss, wen er hineinführt.* S. auch A 103, 4 sqq.; 302, 10. — Ephr. I, 493 d citirt v. 6 buchstäblich mit P. — 3) E 218. Das *talenta sua* in Bezug auf den, der nur ein Talent bekommen, vor diesen Citaten wird ein Fehler des Uebersetzers sein; es widerspricht dem *illud* und aller Textüberlieferung. — 4) A 23, 9. *und tüchtigen* וכשירא s. Payne Smith unter כשר u. כשיר. Es enthält als Gegensatz zu ἀχρεῖον v. 30 eine Erinnerung an dieses. Cf. A 103, 8: *Lasst uns wuchern mit dem Geld, das wir empfangen haben, damit wir tüchtige Knechte genannt werden.* — 5) E 219. 218. — 6) E 192. *rapuit* ist nicht Schreibfehler, sondern dem Zweck des Citats angemessen. Es wird hieher zu ziehen sein, die Parallelstellen s. § 19 Note 4. — 7) E 219, der erste Satz auch E 218. — 8) A 10, 12 ohne Unterbrechung. Ueber die Zugehörigkeit zu dieser Perikope s. Note 1. A > חד und לאתרא רחיקא (beides in Sc P). In der Construction *dass er das Königreich empfange* etc. geht A mit P gegen Sc (Infinitive). Der Zusatz *dass* (> eine Hs) *er über sie* etc. und das einfache *sie* statt *die Söhne seiner Stadt* (Sc P) erklärt sich aus dem, was bei A vorangeht. *und sagten* AP, *ihm* + Sc. — 8a) A 433 extr. — 9) A 171 extr. Es geht voran: *dann sendet er sie* (die Gottlosen) *in die Qual und diejenigen, welche Boten hinter dem König her gesandt haben und gesagt haben: nicht sei dieser König über uns, bis er das Königreich empfangen hat und zurückgekehrt ist.* — 10) A 380, 12 sqq. Dies und nach einer frei paraphrasirenden Stelle alles Folgende. — קבל טיבותא לטבֿא ganz ebenso A 171, 14 in einer freieren Anspielung an diese Stelle. Im Text von T wird der Ausdruck schwerlich gestanden haben. — 11) E 88 nur die Worte *tunc dicit rex eis, qui a dextris sunt.* — 12) צהא הוית A hier, ebenso auch A 74 extr., צהית P, derselbe Unterschied gleich nachher *ich bin nackend gewesen.* — 13) P *bedeckt.* Nachher ξένος A 380, 18 u. P אכסניא, A 74 extr. נוכריא. — 14) P mit Gr: *wie ihr gethan habt einem von diesen meinen kleinen Brüdern, habt ihr mir gethan.* Uebrigens hat eine Hs. von A זעורא für דקדקא, welches

oben wiedergegeben. — Kürzer A 389, 5: *Was ihr diesen gethan habt, habt ihr mir gethan.* — 15) Cf. E 75: *discedite in ignem aeternum, qui paratus est satanae et angelis eius.* Die eine Hs. von A > ebenso *von mir,* dieselbe offenbar fehlerhaft *den Bösen.*

§ 81. Jo. 13, 1—15. E 219[1])

. . . |(4 sq.) Als unser Erlöser Wasser nahm und es in ein Waschbecken [2]) schüttete und ein Tuch nahm, gürtete er es um seine Hüften und fing an den Jüngern die Füsse zu waschen. (6) Und als er [3]) zu Simon Kepha kam, sagte er ihm [4]): Du, Herr, wäschest mir meine Füsse? (8) In Ewigkeit wäschest du mir nicht meine Füsse. Es sagte ihm Jesus, wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Antheil mit mir. (9) Es sagte ihm Simon: Dann [5]) Herr, sollst du mir nicht nur meine Füsse waschen [6]), sondern auch meine Hände, auch mein Haupt. (10) Es sagte ihm Jesus: Wer gebadet ist, der hat nicht nöthig ausser die Füsse sich waschen zu lassen. . . (12) Und als er die Füsse seiner Jünger gewaschen hatte, nahm er seine Kleider und legte sich hin [7]) und sagte ihnen: . . (13) Siehe, ihr nennt mich „unser Meister“ und „unser Herr“ [8]), und ich bin es. (14) Wenn also ich, euer Meister und euer Herr, eure Füsse euch gewaschen habe, wie müsst dann ihr [9]) Einer des Anderen Füsse waschen? (15) Dies habe ich als Vorbild euch gezeigt [10]), dass, wie ich gethan habe [11]), so ihr thuet [12])].

1) Dass dies den eschatologischen Reden gefolgt sei, ergibt sich mit Sicherheit aus der jedes Citats entbehrenden Erörterung E 219. Ebenso hieraus und aus dem folgenden § 82, auch aus E 105, dass Judas bei der Fusswaschung zugegen war. Noch ist anzuführen E 206: *Cum eis pedes lavaret, non fecit initium a Simone, principe discipulorum.* Wieviel von Mt 26, 1—5. 14—20 oder den Parallelen der Fusswaschung vorangestellt war, lässt sich nicht sagen. Vielleicht gehört hierhin Lc 22, 15 E 230: *Desiderio desideravi comedere hoc pascha vobiscum, antequam patiar.* Der Spruch fehlt in Fuld. — Der ganze obige Text nach A 226. 227. — 2) בלקנא דשיגתא A, במשגתא P Hl. — 3) *Als er aber* P, erst Hl mit Gr *er kam also.* 4) *sagte ihm Simon* P, *sagte jener ihm* Hl. Von v. 6 geht A ohne Unterbrechung zu v. 8. — 5) מדין auch P, > Hl. Gr. — 6) תשיג A, אשיג P, > Hl Gr — 7) > *πάλιν* auch P. — 8) So auch P, die aber weiter mit Gr *und schön sagt ihr, denn ich bin es.* — 9) ולא לכון דאנתון תהוון משיגין A, חיבין אנתון דתשיגון P. — 10) חויתכון A, יהבת לכון P, diese hat auch גיר mit Gr. — 11) A > *ὑμῖν* gegen P Gr. — 12) Vielleicht wäre aus E 223 hier = Jo 13, 16: *non est maior discipulus magistro* einzuschalten, da Lc 6, 40 dem Zusammenhang ferner liegt. — Eine freie

Umgestaltung von Jo 13, 10 gibt E 58 als Wort Jesu: *qui baptizati sunt, non deest eis quicquam.*

§ 82. Mt. 26, 21—25. Mr. 14, 18—21. Lc. 22, 21—23. Jo. 13, 21—30. E 219—21.

(Mr 18. Mt 21 cf. Jo 18) Unus ex vobis, qui panem mecum edit, iste est, qui me tradet [1]); (Lc 21) et ecce manus traditoris mei mecum in mensa extensa est; (Mt 26. Mr 24) et filius hominis vadit, ut de eo scriptum est [2]). . . Melius ei erat, si natus non fuisset. . . (Jo 22—26) *Caritas arcanum publicavit et timori revelavit, quia dum caritas in sinu domini secura iacebat, timor ei saepius annuit* [3]). . . *Ideo intinxit panem, ne cum pane etiam testamentum daret; lavavit prius panem et tunc illum ei dedit.* . . . (Jo 30) *Dominus Judam per aquam a discipulis separavit, cum panem aqua intinctum ei daret, quia non erat dignus illo pane, qui una cum vino duodecim apostolis dabatur* [4]).

1) E 219 cf. E 159: *unus ex vobis me traditurus est.* — 2) *filius — scriptum est* auch E 230 ebenso wie E 219 extr. — 3) E 220 sq. Mit dieser rhetorischen Umschreibung, welche nur den johanneischen Text ohne Einfluss der synopt. Parallelen erkennen lässt, cf. den Text selbst im Fuld. p. 138, 11—24. — 4) E 221. Das Hinausgehn des Judas ging also der Abendmahlsstiftung voran. Ebenso A 221, 18: *Nachdem Judas von ihnen hinausgegangen war, nahm er das Brod* etc. Cf. A 223, 3. Dass der Weggang des Judas mit folgender Abendmahlsstiftung andrerseits der Fusswaschung bald gefolgt sei, ergibt sich wie aus obigen Worten E's auch aus A 227, 12, wo es nach dem Schluss des Textes in § 81 heisst: *Und nachdem er ihre Füsse gewaschen und sich hingelegt hatte, da gab er ihnen seinen Leib und sein Blut.* Dass E trotz des Weggangs des Judas von 12 Aposteln redet, und nicht wie A 223, 4 von elfen, ist natürlich harmlos. Cf. 1 Cor. 15, 5 nebst Varianten.

§ 83. Mt. 26, 26—29. Mr. 14, 22—25. Lc. 22, 18—20. E 221 sq. [1])

[(Lc 19. Mt 26. Mr 22) Er nahm [2]) das Brot und segnete [3]) und gab seinen Jüngern und sprach zu ihnen: dies ist mein Leib; nehmet, esset von ihm ihr alle [3]). (Lc 20. 1 Cor. 11, 25. Mt 27. Mr 23) Und auch über den Wein segnete [4]) er so und sprach zu ihnen: dies ist mein Blut des neuen Testamentes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. So nämlich sollt ihr thun zu meinem Gedächtnis, wenn ihr euch versammelt [5]).] . . (Mt 29. Mr 25 Lc 18) Et dixit: in posterum non bibam ex hoc genimine vitis usque ad regnum patris mei [6]).

1) Dass dieses Stück jetzt folgte, ergibt sich schon aus § 82 s. dort Note 4, aber auch aus dem Fortschritt des immer flüchtiger ausgearbeiteten Commentars E 221 sq. Den Text gebe ich, soweit es geht, aus A 221, 18–23. — 2) נסב mit Sc P Lc 19, שקל P Mt 26. Der Ausfall des bei keinem Ev., auch nicht in Sc P fehlenden ἔκλασε in A wird zufällig sein. E 222 hat *benedixit et fregit*, auch schon 221: *corpus suum fregit*. — 3) ברך, so P Mt 26, ואודי Sc P Lc 19. — 3) Nirgends so bezeugt: der Schluss eine Nachbildung von Mt 27 cf. Mr 23. — 4) Ebenso wie vorher, ואודי P Mt 27. Die Satzform nach Lc 20 P: *und ebenso auch über den Becher, nachdem sie gespeist hatten, sprach er* etc. — Sc > Lc 20 und stellt v. 19 vor 17. 18, so dass diese letzteren Sätze an die Stelle der Einsetzung des Abendmahlskelchs treten, wesentlich ebenso Veron Palat. — Vindob., während cod. gr D u. codd. lat. Verc. Vind. Rhed. Corbei. II nur v. 20 ausgestossen haben. — 5) Offenbar aus 1 Cor. 11, 25, wo P natürlich genauer mit Gr: *und so sollt ihr thun, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis*. Vielleicht hatte T noch mehr aus 1 Cor. 11 genommen. E 230 sagt beiläufig: *Vespere, qua nocte se ipse tradidit, corpus suum apostolis suis distribuit et sanguinem suum discipulis suis dispensavit, et mandatum eis dedit, ut hoc in memoriam istius passionis facerent*. — 6) E 222.

§ 84. Lc. 22, 29—34. Jo. 13, 33–38. E 222.

. . [(Lc 30 cf. Mt 19, 28) Ihr werdet sitzen auf 12 Thronen und richten die 12 Geschlechter des Hauses Israel[1])]. . . (Lc 31. 32) Ecce, Satanas accepit permissionem cribrandi vos ut triticum, et ego oravi patrem pro te, ne deficiat fides tua[2]). . . . [(Jo 13, 34) Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch einander liebet[3])].

1) A 432, 8 so wie Sc Lc 22, 30, nur hat A שרבן wie Sc Mt 19, 28, hier dagegen Sc שבטא. Dass der Spruch, auf dessen Gestalt in Lc 22, 30 schon in Sc die Parallele Mt 19, 28 eingewirkt hat, hieher gehört, folgt erstlich aus dem Mangel jeder Beziehung auf den ganzen Abschnitt Mt 19, 27—30 in § 54 (s. § 55 Note 1), und zweitens daraus, dass E 223 *dixit enim, illos esse iudicaturos* das Vorkommen des Spruchs in diesem Zusammenhang voraussetzt. Auffällig ist, dass E 223 daran denselben Spruch Ezech. 23, 45, wie A 432, 9 anschliesst. Cf. noch E 179: *cur dedit duodecim apostolis?* sc. das Recht, ihm zur Seite zu thronen. Aus Ephr. II, 295 b ist nichts zu gewinnen. — 2) E 222. Die Abweichung *accepit permissionem* sonst unbezeugt — 3) A 34, 19. Dass es hieher gehört, ist wegen des Parallelismus von Jo 13, 36–38 mit Lc 22, 31–34 und wegen des Anschlusses von Jo 14 wahrscheinlich. Auch E 224 hat *mandatum aliquod novum do vobis* bei Erklärung von Jo 15, 12.

§ 85. Jo. 14. E 222 sq.[1])

[(23) Viele Orte sind im Hause meines Vaters[2]). . . Einen Ort, gehe ich hin, euch zu bereiten[3]), und komme dann und

werde euch hinführen, dass wo ich bin, auch ihr seid.[4])] . . (8) Ostende nobis patrem, et sufficit nobis. *Philippus petiit, ut*[5]) . . . (9) Non cognovistis me[6]). . . [(10) Pater meus, qui est in me, ipse operatur haec opera[7])]. . . (12) Qui credit in me, opera quae ego facio, et ipse faciet[8]). . . [(20) Ihr (*seid*) in mir und ich in euch[9]). . . (23 cf. 21) Wer in meinen Geboten wandelt und meine Liebe bewahrt, zu dem kommen wir und machen Wohnung bei ihm[10]). . . (27) Meinen Frieden lasse ich euch.[11])] . . . (30) *Inimicus* . . . apud me non invenit quidquam suum[12]).

1) Der Anschluss von Jo 14 ist durch die folgenden Sätze aus E verbürgt. Cf. Fuld. 139, 28. — 2) A 436 fin. u. 437, 1. אתרותא dasselbe Wort wie v. 2b für *τόπος*, dagegen Ephr. I, 463d und P ארנא = *μοναί*. — 3) A 460, 17. *Ort* an der Spitze des Satzes, in P am Schluss. — 4) A 460, extr. in Fortsetzung des dort begonnenen Citats, ausserdem der letzte Satz *wo ich bin* etc. noch A 119, 12; 197 letzte Z. (wo Wright ohne Grund Jo 12, 26 citirt); 486, 11, überall gleichlautend bis auf ein nur p. 197 vor אף eingefügtes ו, welches auch P hat. Für *ὅπου εἰμὶ ἐγώ* A allemal אתר דאנא, P איכא דאנא איתי. — 5) E 222. — 6) E 222. Auch in der Auslegung wird der Plural festgehalten. Es ist die bei Griechen und Syrern (P Hl ידעתני) sonst nicht bezeugte LA der Lateiner Itala, Vulg. (Amiat. Fuld. 140, 6) Tertull. Prax. 24. — 7) E 173. — 8) E 223. Die Ausleg. zeigt, dass E auch *καὶ μείζονα τούτων ποιήσει* gelesen hat. — 9) A 8, 1; 70, 2; 120, 14; 484, 4; 486, 7. — 10) A 130, 10. — 11) A 410, 6 — 12) E 223. Die darauf folgenden Worte *et ego vici mundum* aus Jo 16, 33 brauchen nicht hier gestanden zu haben. Das *et* verknüpft zwei Citate. E 263: *et in me, ait, nihil suum invenit.* P *und in mir hat er nichts*, Hl im Text fügt ein ולא vor מדן hinzu, am Rand aber משכח = *εὑρίσκει*. T's Text findet sich ganz in Epiph. haer. 66, 67. Petav. p. 680: *καὶ ἐν ἐμοὶ οὐδὲν τῶν αὐτοῦ εὑρίσκει*, dem Zusammenhang nach aus einer manichäischen Schrift genommen. Cf. Orig. hom. 13, 3 in Exod. (Delarue II, 176): *quaerit, si quid de suis actibus inveniat in nobis.* — Der Schlusssatz Jo 14, 31 kann in T nicht wohl hier gestanden haben s. § 86 Note 2.

§ 86. Lc. 22, 35—38. E 223 sq.

. . (Lc 36) Qui non habet gladium suum[1]), emat sibi gladium. . . (38) Sufficiunt duo[2]). .

1) *gladium suum* nur E, *ein Schwert* Sc P, auch dies > Hl. Gr. — 2) *duo* aus dem nicht mitgetheilten Wort der Jünger passend von E zugesetzt. Sc fügt hinzu: *steht auf und lasst uns hingehn* aus Mt 26, 46. Mr 14, 42. Bei dem innigen Zusammenhang von Sc und T ist es schon darum wahrscheinlich, dass T hier entweder dasselbe, oder wahrscheinlicher den geschichtlich allein passenden und beinahe gleichlautenden

Satz Jo 14, 31 hatte. Die Unterbrechung des Zusammenhangs von Jo 14 und 15 durch § 86 d. h. durch das letzte synoptische Stück aus der Geschichte des letzten Mahles macht es überdies gewiss, dass T das *ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν* Jo 14, 31 mit Mt 26, 30. Mr 14, 26. Lc 22, 39 zusammenfallend gedacht hat. Cf. Fuld. p. 141, 9—24.

§ 87. Jo. 15. E 224 sq.

[(2) *Den Weinstock, der* gute Früchte bringt, reinigt sein Herr und fährt fort ihn zu bearbeiten [1])]. . . [(3) Vos mundi estis propter verbum meum, quod locutus sum vobis [2])]. . . (12) Hoc est praeceptum (mandatum) meum: diligite invicem, sicut dilexi vos [3]). (13) Maiorem hac caritatem nemo habere potest, quam si quis ponit animam suam pro amicis suis [4]). . . [(15) Meine Freunde habe ich euch genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört, euch gesagt habe [5])]. . . [(18) Scitote, quod et me prius quam vos oderunt [6])]. . . [(19) Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt das ihre lieben [7]). . . (20) Wenn sie mein Wort gehört und bewahrt haben, werden sie auch das eure bewahren; und wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen [8])]. . . [(25) Ut scriptum est in lege eorum: quod odio habuerunt me sine causa [9])].

1) A 303, 2. — 2) E 58. P *wegen des Wortes, das ich mit euch geredet habe.* — 3) E 224 sq. in mehreren theilweise wiederholten Absätzen. A 12, 13; 256, 9: *das ist mein Gebot, dass ihr einander liebt* (unvollständiger A 270, 9; 297, 3) überall תרחמון, P Hl תחבון. — 4) E 225. — 5) A 389, 8. Nur bis *genannt* auch A 12, 14; 344, 9. Ganz so P (abgesehn von dem bei A fehlenden anknüpfenden δέ). Auch Ephr. I, 466c ebenso die zweite Hälfte, nur כל מדם statt כל (A P). In E 225 nur die Bemerkung: *amor eius ex eo cernitur, quod amicos nos vocavit.* — 6) E 106. — 7) A 484, 12. — 8) A 484, 9. Hier schliesst sich an die Worte *euch verfolgen* mit einem *wiederum sagt er uns* ein Citat aus Jo 17, 16 an, darauf das vorhin mitgetheilte Stück aus Jo 15, 19. — A 414, 20 ist durch Erinnerung an Jo 15, 19. 20; 17, 16 folgendes Citat entstanden: *Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie euch auch verfolgen; und darum nämlich verfolgen sie euch, weil ihr nicht aus der Welt waret* (ἦτε cf. cod. gr. D Jo 15, 19 wo aber das οὐκ fehlt), *wie ich nicht von ihr bin* (oder *geworden bin*). — 9) E 209.

§ 88. Jo. 16. E 225—227.

. . (7) Bonum est vobis, ut discedam; si enim ego non abiero, paraclitus ad vos non veniet, et (cf. v. 13) *omnis veritas vobis non innotescet* [1]). . Ecce mitto ego ad vos paraclitum [2])... [(11) De iudicio autem, quia princeps mundi huius damnatus

est[3])]. . . [(15) Quaecunque habet pater meus, mea sunt[4]). . . (28) Et ego a patre veni[5]). . . (32) Non ego solus sum, quia pater meus mecum est[6]). . (33) Ego vici mundum [7])].

1) E 225 ohne Unterbrechung bis dahin. — 2) Dies schon vor dem vorigen Citat mit dem Zusatz *quia dicit: alium paraclitum mitto ad vos.* Wahrscheinlich hat im syr. Original *dixerat* gestanden, und das Ganze ist eine ungenaue Berufung auf Jo 14, 16. — 3) E 227. *damnatus est,* dagegen P *iudicatus est.* Sehr bezeichnend erklärt Ephr. I, 37 f den im wesentlichen nach P citirten Spruch oder vielmehr speciell das דין הו durch die Bemerkung הנודין מחיב הו *das heisst er ist verdammt.* Den explicativeren Text der Evangelienharmonie stellt er neben den der P. Zugleich haben wir hier einen starken Beweis für die Treue der armen. Uebersetzung von E. — 4) E 179, daneben stellte er Jo 17, 10. — 5) E 3. — 6) E 271. Jo 8, 16 liegt ferner. — 7) E 223 s. § 85 Note 12. Auch A 134, 3 und Ephr. ed. Overbeck p. 95, 5 citiren diese Worte für sich, ohne Abweichung von P.

§ 89. Jo. 17. E 227 sq.

. . (1) Venit et adest hora: clarifica filium tuum, et filius tuus clarificabit te[1])... (5) Da mihi gloriam a te ex ea, quam dedisti mihi, antequam mundus factus esset[2]). . . [(10) Quae ego habeo, patris mei sunt[3]). . . (11) Et ego venio ad te[4])]. . [(16) *Nicht seid ihr (geworden) von der Welt, wie ich nicht von ihr (geworden) bin*[5])].

1) E 228. Aus anderer Quelle (s. folgende Note) citirt E gleich darauf: *glorifica filium tuum, ut et filius tuus te glorificet.* Letzteres ist = P Hl (nur dass in diesen beiden mit den besten griech. Hss. das *καὶ* fehlt). Ersteres wird also Text von T sein — 2) So E 227. Dann E 228 in der Auslegung, welche diese eigenthümliche Textgestalt nicht berücksichtigt: *da mihi, nimirum id quod habuit ante creaturam cum patre et apud patrem, quoniam et lectio sic habet et aperte dicit: glorifica me ea gloria, quam habui coram te, antequam mundus fieret.* Statt *lectio*, was Aucher offenbar richtig von einem anderen Text als dem vorher vorgelegten versteht, hätte Moes. nicht *scriptura* in den Text nehmen sollen. Der dem Commentator vorliegende Text sagt das, was E darin findet, nicht *deutlich* genug; darum setzt er nachträglich den der P her, und zwar genau, nur mit Weglassung des והשא zu Anfang und der Worte אבי לותך. Auf diese kam es aber auch nicht an, sondern darauf, dass diese andere *lectio* die fragliche Herrlichkeit als eine ewig dem Sohne eigene bezeichnete, während der obige Text auch die vorweltliche Herrlichkeit als eine Gabe des Vaters an den Sohn darstellte. Es muss auch, wenn Aucher und Moes. nicht sehr sonderbar verfahren sind, in der späteren Anführung sowohl von v. 5 als von v. 1 (s. Note 1) ein anderes armen. Wort für *δοξάζειν* stehn, also auch wohl im syrischen Text gestanden haben. — 3) E 179 s. § 88 Note 4. — 4) E 271. Er

fügt hinzu *non autem „mi deus"*. Er zieht *πάτερ* (*ἅγιε*) also zum vorigen. — 5) A 484, 11 s. § 87 Note 7. Das הויתון (entsprechend dem הוו der P, anders A 414 extr. הוא . . איתיכון) und das הות soll doch wohl nicht *γεγόνατε* (*ἐγένεσθε*) und *γέγονα* sondern einfach *ἐστέ* und *εἰμί* bedeuten. — Sehr freie Anspielungen an Jo 17, 6. 9. 11—13; 18, 9 aber auch an Hebr. 2, 13; Jes. 8, 18 liegen noch in A 167, 1 sqq. vor: *Und es kehrte zurück das Wort zu dem der es gesandt hat, und nicht vergeblich geschah sein Hingang, sondern also sprach er vor dem, der ihn gesandt hat: Siehe ich und die Kinder, die mir der Herr gegeben hat.*

§ 90. Mt. 26, 36—57. Mr. 14, 32-53. Lc. 22, 40—54. Jo. 18, 1—13. E 228—237.

. . (Mt 38. Mr 34) Tristis est anima mea [1]). . . (Mt 39) Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste [2]). . (Lc 42) Non mea voluntas fiat, sed tua [3])... (Mr 41. Mr 38. Lc 46) *Et dixit ad discipulos:* Vigilate et orate, ne intretis in tentationem. Spiritus, *ait*, hic promptus (et paratus) est, sed caro haec infirma [4]). . . (Lc 44) Et factus est sudor eius ut guttae sanguinis [5]). . . (Mt 45. Mr 41) Dormite deinceps et requiescite [6]). . . (Lc 48) Judas, num osculando venis tradere filium hominis? (Mt 50) Agedum, ad quid venisti, amice [7])? . . . (Jo 18, 4) *Dominus dixit eis:* Quem quaeritis? (Jo 5) Dicunt ei: Jesum Nazarenum. Dixit eis Jesus: ego sum. (Jo 6 sq.) Dum adhuc Judas cum eis stabat, retro abierunt et prostrati sunt in terram [8]). . . (Jo 9) Quoscumque mihi dedit, non perdam ex eis quemquam [9]). . . (Jo 10) *Simon aurem unius ex iis abscidit* [10]). . . (Jo 11. Mt 52) Converte gladium tuum denuo in locum suum [11]). . . [(Mt 53) *Er sagte zu Simon, seinem Jünger:* Meinst du etwa, dass, wenn ich erbitte von meinem Vater ein Heer von Engeln des Himmels, er mir (es) nicht gebe [12])]. . . (Lc 51) Sanavit *aurem occisoris* [13]). . . (Jo 12) Ligaverunt eum et deduxerunt [14]).

1) E 228. Für die Anordnung der ganzen Perikope ist trotz einiger Abweichungen die Vergleichung von Fuld. 146, 5—148, 18 lehrreich. — 2) E 229 dreimal und E 231 einmal gleichlautend ohne *pater*, einmal E 229 *pater, transeat a me calix iste.* Auch A 459, 1 citirt: *Mein Vater, wenn es möglich ist* etc. wie oben. Die Herkunft ist dadurch ungewiss, dass Sc ganz abweichend von Gr, theilweise auch von P Lc 22, 42 a ebenso wiedergibt, wie A 459, 1 citirt, d. h. wesentlich so wie Mt 39. — 3) E 234 zweimal so, nur das zweite Mal zu *tua* + *voluntas.* Vorher E 234 in. *non sicut mea voluntas, sed sicut tua;* E 233: *non, pater, sed voluntas tua fiat* (s. Moes.'s Note 1); E 232: *fiat voluntas tua.* Letzteres könnte auch auf Mt 42 zurückgehn. — 4) E 231. *et paratus* wird wieder armen. Verdoppelung sein. — A 487, 19: *Betet, dass ihr nicht hineinkommt in Versuchung*, kann Abkürzung des obigen Textes sein. Es kann

aber auch ausser Mt 41 = Lc 46 noch Lc 40 vorher in T gestanden haben (cf. Fuld. 146, 11 u. 27); Sc übersetzt auch Lc 40: *betet, dass ihr nicht hineinkommt in* (לבית, dagegen P wie A 487, 19 und Sc selbst Lc 46: ל) *Versuchung* (cf. cod. gr. D *μὴ εἰσέλθητε* statt *μὴ εἰσελθεῖν*). — 5) E 235. Der Wegfall des *καταβαίνοντος* (oder *καταβαίνοντες*) *ἐπὶ τὴν γῆν* war um so natürlicher, wenn T wie P dies mit den Worten wiedergegeben hatte: *und er fiel zur Erde*, was, da דרעתא (*ἱδρώς*) gewöhnlich als femin. behandelt wird, auf Jesus geht. Sc *und sie fiel zur Erde.* — 6) E 235. — 7) E 235, nur durch kleine Zwischenbemerkung vom Vorigen getrennt. — 8) So ununterbrochen von *dicunt ei* an E 236. *Dum — stabat* war eine für den Harmonisten fast nothwendige Aenderung, da Judas schon vorher genannt war. — 9) E 234 sehr beiläufig, daher von zweifelhafter Zugehörigkeit zu dieser Perikope. Cf. auch Jo 17, 12. — 10) E 236. — 11) E 236 und ganz gleichlautend schon E 232, dagegen E 186: *mitte gladium tuum in locum suum.* — 12) A 385, 7. Den Namen des Simon zu diesem Spruch des Mt, wo er nicht genannt ist, bot dem A sein Text, nämlich T. Das Fragwort דלמא z. B. Mt 12, 23 P und Sc = *μήτι* setzt vielleicht ein *μὴ δοκεῖς* statt *ἢ δοκεῖς* voraus. P Hl haben או wie Gr. — Hier ist der Verlust des Textes von Sc sehr zu bedauern. — 13) E 232. Die Sache mehrfach E 236 sq. — 14) E 237. Nur auf Jo 18, 12. 13, nicht auf Mt 27, 2; Mr 15, 1 kann sich dies dem Zusammenhang nach beziehen.

§ 91. Mt. 26, 58. 69—75. Mr. 14, 54. 66—72. Lc. 22, 54—62. Jo. 18, 15—18. 25—27. E 237.

Nocte negavit Simon. . . Ad prunas negavit[1]*). . . Simon, cui una ancilla timorem incusserat. . .* [*Und auch Simon, das Haupt der Jünger, da er leugnete: Christus habe ich nicht gesehn, und fluchte und schwor: ich kenne ihn nicht; und als Reue über ihn kam, und er mehrte die Thränen seines Weinens, nahm ihn der Herr an und machte ihn zum Fundament und nannte ihn den Felsen des Baues der Kirche* [2])].

1) Diese Sätze und ihre Umgebung E 237, ausser dem folgenden aus E 231 (cf. E 51) die einzigen auf diese Geschichte bezüglichen in E, machen es wahrscheinlich, dass T hier alles auf die Verleugnung des Petrus Bezügliche zusammengestellt hatte. — 2) A 143 extr. Ich habe den Text Wright's übersetzt. Die Randlesart heisst *und als er seine Sünden mit den Thränen seines Weinens abwusch.* Alle diese zum Theil historisch sehr unrichtigen Anspielungen befähigen uns zu keinem sicheren Schluss auf die Textgestalt unsrer Perikope. s. § 42 Note 3.

§ 92. Mt. 26, 59—68. Mr. 14, 55—65. (Lc. 22, 63—71. Jo. 18, 19—24.) E 237 sq.[1]).

. . *Illi contra eum tumultum et turbam testium auxerunt. Dominus locutus est, quia eum interrogarant. . .* (Mt 64 sq.

Mr 62 sq. cf. Lc 67) Amodo videbitis vos filium hominis, quod venit in nubibus lucidis cum angelis caelorum. Tunc summus sacerdos *manus ad oras vestimenti misit et* laceravit stolam suam [2]).

1) Bei der zunehmenden Dürftigkeit des Commentars lässt sich immer weniger sicher Inhalt, Umfang und Herkunft der Perikopen bestimmen. — 2) Auf dies einzige Citat E 237 scheint Mt 16, 27. Mr 8, 38. Lc 9, 26 einigen Einfluss geübt zu haben (*cum angelis caelorum*).

§. 93. Jo. 18, 28—19, 16. Mt. 27, 1 sq.; 11—31. Mr. 15, 1—20. Lc. 23, 1—5. 13—25. E 238 sq.

(Jo 28. Mt 2. Mr 1. Lc 1) Et sumpserunt et duxerunt eum ad portam et dederunt in manus Pilati, et ipsi non intrarunt in interiora in aulam, ne contaminarentur, ut prius ederent agnum in sanctitate [1])... (Lc 2) Hic prohibet tributa dare Caesari [2])... (Mt 12—14. Mr 4 sq. Jo 19, 9) *Tacuit ante Pilatum* [3])... (Mt 15—21. Mr 6—11. Lc 18 sq. Jo 18, 39 sq.) *Eoque repudiato Barabbam homicidam sibi postularunt* [4])... [(Jo 19, 14) *Es wurde über ihn Gericht gehalten bis zur 6. Stunde*; *und um die Zeit der 6. Stunde verurtheilten sie ihn* [5])]... (Jo 19, 15. Lc 18) Tolle a nobis istum, tolle a nobis [6]), *ad Pilatum clamabant. Hic autem secunda et tertia vice replicans propheta regni domini fiebat dicens:* Num ego regem vestrum in crucem agam? ... *Judaei confessi sunt, regem suum esse Caesarem* [7])... (Mt 28—31. Mr 17—20. Jo 19, 2. 4) Vestimentum purpureum domino induerunt... *Corona ex spinis*... Et spuerunt in faciem eius... Dederunt arundinem in manu eius... *Cumque eum iterum denudarent* [8])...

1) E 238. Für *portam*, wie es im armen. Text heisst, hat Moes. *tribunal* in den Text gesetzt. P Jo 18, 28 zweimal לפרטורין, wenig anders geschrieben dasselbe Hl. Hatte T neben einmaligem *πραιτώριον* noch ein anderes Wort, so wird's *αὐλή* gewesen sein cf. Mr 15, 16 (*ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον*. P לגו דרתא, woraus לגו תרעא leicht genug entstand). — *ut prius* etc. sehr abweichend von P (*dass sie nicht verunreinigt würden*, *während sie das Passa ässen*). — 2) E 239. — 3) E 238 ausführlich commentirt. A 222, 8 verallgemeinert es unrichtig. — 4) E 239. Darüber, ob T den Barabbas auch Jesus genannt hat, lässt sich aus E nicht entscheiden s. oben S. 108. Auch bei A finde ich nichts. — 5) A 222, 6. Von dieser 6. Stunde ist auch weiterhin in dieser Abhandlung A's über das Passa viel die Rede. Die Absicht, über die von A vorausgesetzte Osterpraxis in einem Excurs zu handeln, habe ich aufgegeben, weil die Untersuchung auf sehr Vieles ausgedehnt werden müsste, was mit der vorliegenden Aufgabe in gar keinem Zusammenhang

steht. Die von Bickell in der Uebersetzung und in den Anmerkungen ausgedrückte Auffassung halte ich für unzutreffend. — 6) Ein Einfluss von Lc 23, 18 neben Jo 19, 15 ist vielleicht um des *τοῦτον* willen und wegen der Abwesenheit eines *σταύρωσον αὐτόν* nicht anzunehmen nöthig. Es wäre schon anders, wenn die LA des cod. gr. D Lc 23, 18 *αιρε τουτον, αιραι τουτον* auch bei den Syrern bezeugt wäre. Aber hier geben Sc P Hl mit den meisten gr. Hss. nur ein einfaches *nimm diesen hinweg.* — 7) Dies bringt E 243 erst sehr nachträglich. Nach A 10, 12 sollen die Juden vor Pilatus gesagt haben: *Nicht soll dieser über uns König sein*, was offenbar dem gleich darauf A 10, 15 citirten Ausspruch Lc 19, 14 conformirt ist. Ephr. 349a: *Wir haben keinen König ausser dem Kaiser* genau nach P; auch Ephr. I, 469 f, wo nur das אן hinter אלא fehlt und קיסר so plene geschrieben ist. — 8) Diese abgerissenen Stücke sämmtlich E 239. — Von der Begegnung Jesu mit Herodes Lc 23, 6—12 zeigt sich hier bei E keine Spur. Die gelegentliche Bezugnahme E 165 beweist nichts für T. Auch in A finde ich nichts davon.

§ 94. Mt 27, 3—10. E 239 sq.

(Mt 3) Cum Judas videret, dominum esse condemnatum, actus dolore abiit et retulit triginta argenteos ad sacerdotes (4) et ait: peccavi, quia sanguinem iustum tradidi. Dicunt ei: non est nobis cura, tu nosti. (5) Et proiecit argentum in templum et abiit et se suspendit et mortuus est[1]. . . (Act 1, 18) Utque laqueus abscissus est, cecidit et crepuit medius. . . *Quod autem* diffusus est venter eius[2]. . . (Mt 6) Non est fas recipere argentum hoc in aerarium. . . (Mt 7) *Et quod* eo emerunt sepulturae locum. . . Agrum *illo argento* emerunt[3].

1) Soweit ununterbrochen E 239 sq. Auf *iustum* statt *innocentem* ist nichts zu geben, da auch die armen. Bibel so schreibt. Doch ist die LA alt genug, um auch in T gestanden haben zu können. — *tu nosti* mit P, während Hl mit Gr *du wirst sehen.* — 2) Dass auch diese Sätze der Perikope angehörten, scheint mir besonders die Einführung und Art der Besprechung des zweiten E 240 zu beweisen, welchem der erste dann folgt. Ob T selbst durch Worte wie die obigen *utque laqueus abscissus est* den Bericht der AG an den des Mt angeleimt hat, wage ich nicht zu entscheiden. E kennt auch eine apokryphe Tradition, verschieden von der bekannten bei Papius und offenbar nicht aus T geschöpft. Er fährt nämlich fort: *Alii dicunt*, (*Judam*, ergänzt von Moes.) *portam clausisse et interius obserrasse, et donec putresceret et totus venter eius esset diffusus, nemo portam domus aperuit, ut interiora videret.* — 3) E 240. 241. Dass in T auch Mt 9 sq. stand, folgt aus der zweimaligen Behauptung E's, die Hohenpriester hätten die Erfüllung der biblischen Weissagung (*illum scripturae locum*) verhindern wollen.

§ 95. Lc. 23, 26—32. Mt. 27, 32. Mr. 15, 21. Jo. 19, 17. E 241 sq.

(Jo 19, 17) Et cum ipse sustulisset lignum crucis suae et exisset, (Mt 32. Lc 26) invenerunt et apprehenderunt illi virum quendam Cyrenensem et posuerunt super eum lignum crucis [1]). . . . [(Lc 28) Flete super vos ipsas, (29) quia venient dies, (30) ut dicant montibus: operite nos *etc.* [2])]. . (Lc 31) Si in ligno viridi hoc faciunt . . . *lignum aridum* [3]).

1) E 241. Der Anfang kann nur aus Jo 19, 17 genommen sein, wo *ipse* einigermassen dem *ἑαυτῷ* (ℵ L) oder *αὐτῷ* (B X), *sibi* (Itala) Evang. hieros. entspricht, was P Hl >. Weiter *invenerunt* aus Mt, *apprehenderunt* und *posuerunt super* aus Lc. — 2) E 207. — 3) E 241.

§ 96. Lc. 23, 32—42. Mt. 27, 33—44. Mr. 15, 22—32 sq. Jo. 19, 18—24. E 243—245.

(Lc 33. Mt 38. Mr 27. Jo 18) Cum eum in crucem egerunt, crucifixerunt cum eo et duo malefactores, (Mr 28) ut perficeretur quod dictum est: „cum iniquis reputatus est [1]). . . (Lc 34 a) Pater, dimitte eis, quia nesciunt, quod faciunt [2]). . . (Mt 37. Mr 26. Lc 35. Jo 19—22) *Incircumcisi scripserunt*: „hic est Christus, rex Judaeorum“ [3]). . . (Lc 39) Unus dixit: Nonne tu es Christus ille? salva te ipsum et nos tecum [4]). . . (Lc 42) Memento mei, domine, in regno tuo [5]). . . (Lc 43) Hodie mecum eris in horto voluptatis [6]). . . (Mt 34 cf. Mr 23) Et dederunt ei bibere acetum et fel [7]). . . [und er kostete und wollte nicht trinken]. . . (Jo 23 sq. Mt 35. Mr 24. Lc 34 b) Vestimentum eius divisum est in quatuor partes. . . Tunica eius non est scissa [8]). . . (Mt 41 sq. Mr 31 sq. Lc 35) Alios salvos fecit, se ipsum non potest salvum facere [9]). . . [Descende, descende, ut videamus et credamus in te [10]).

1) E 242 soweit ununterbrochen. Es ist also klar, dass nicht E den Spruch Lc 22, 37 mit der Kreuzigungsgeschichte verbunden hat, sondern dass T mit P Hl gegen die älteren griech. Hss. ℵ A B C (erste Hand) D und X das Vorhandensein von Mr 15, 28 bezeugt. — 2) E 256. Das dort fehlende *pater* ist aus einem sonst unvollständigen Citat E 117 ergänzt. אבא auch P und Ephr. II, 233 b, אבי Sc. Dass der Spruch hieher gehört, ist darum wahrscheinlich, weil T in der Anordnung dieser Perikope vorwiegend Lc gefolgt ist, und ein späterer Ort für dies nur bei Lc vorhandene Wort durch nichts veranlasst sein könnte. — 3) E 243 mitten in der Erklärung der Geschichte der zwei Schächer. Die Ordnung also wohl nach Lc, die Form am meisten nach Mt (nur *Christus* statt *Ἰησοῦς*), das Subject *incircumcisi* der Sache nach aus Jo. — 4) E 242 (s. Moes.'s Note 5) bis *Christus*, vollständig E 243. Die Frageform be-

ruht auf Sc (לא הוית משיחא) = οὐχὶ א B etc., dagegen P und die meisten Griechen *wenn*. Die übrigen Abweichungen kann ich nicht belegen. — 5) E 244 so, E 243 ohne *domine*, was auch Sc P Hl gegen א B C (erste Hand) D Evang. hieros. u. a. bezeugen. E beidemale, also sicherlich auch T > ὅταν ἔλθῃς mit D Q (aus dem 5. saec.) Chrysost. u. a. gegen Sc P Hl. und die meisten Griechen. Aber D kann nicht als Zeuge für T's LA gelten, da er statt ἐν τῇ βασιλείᾳ σου schreibt εν τη ημερα της ελευσεως σου. — 6) E 244. 245 dreimal ohne *hodie* citirt, aber in der Auslegung gerade dies betont und zu diesem Satz gezogen, wie die meisten Griechen (besonders eifrig polemisirt gegen die Interpunction hinter σήμερον Macar. Magn. III, 14 ed. Blondel p. 91), auch P (*dass du heute* etc), Hl, cod. gr. D (welcher θάρσει vor σήμερον einschiebt) und vor allen A 266, 3: *Wahrlich ich sage dir, dass du heute mit mir im Garten Eden sein wirst;* abgekürzt A 437 extr.: *mit mir wirst du im Garten Eden sein.* In dieser Uebersetzung von ἐν τῷ παραδείσῳ stimmen A (zweimal), E (dreimal), also ohne Frage T mit Sc, während P Hl פרדיסא behalten haben. Dagegen hat Sc gegen alle diese Syrer die Satzabtheilung: *Wahrlich ich sage dir heute, dass du mit mir im Paradiese sein wirst.* — 7) E 245. In der Ordnung folge ich dem Commentar. Das Folgende aus A 223, 18. Der ganze Satz lautet: *Unser Erlöser wies jenen Trank der Bitterkeit zurück und nahm die ganze Bitterkeit der Heiden hinweg, als er ihn kostete und nicht trinken wollte.* — 8) E 245. — 9) E 249 sq. zweimal vollständig. Aus dem Ort der Besprechung lässt sich nichts über die Stellung des Satzes schliessen, auch nicht aus der beiläufigen Erinnerung an die Sache in E 242 letzte Z., dass dies den Lästerungen des Schächers vorangegangen sei. Wenn im übrigen meine Anordnung richtig ist, so wurde T an der Hand aller drei Synoptiker jetzt und nicht früher, aber auch nicht später hierauf geführt. — 10) E 116, also weit ab von der Leidensgeschichte.

§ 97. Jo. 19, 25—42. Mt. 27, 45—66. Mr. 15, 33—47. Lc. 23, 44—56. E 245—266.

(Jo 25 sqq.) *Cum Maria usque ad crucem eum secuta esset, ex illa die eam Joanni tradidit dicens:* Mulier, ecce filius tuus; *et iuveni:* ecce mater tua [1]). . . (Lc 44 sq.) *Sol oculos illuminans obtenebratus est. . . Tres horas sol obtenebratus est* [2]). [Von der sechsten Stunde bis zur neunten ward eine Finsternis]. . . . (Mt 46. Mr 34) Deus, Deus meus (Eli, Eli), quare dereliquisti me [3])? . . . (Mr 36. Mt 49) Videamus, si Elias venit, ut eum faciat descendere [4]). . . (Lc 46 cf. Mt 50 Mr 37) Pater, in manus tuas commendo spiritum meum [5]). . . (Mt 51—53. Mr 38. Lc 45) *Spiritus . . velamen, templi ornamentum, apprehendit et scidit* [6]) . . . *Petris praecepit et fissae sunt, et morti mandavit et iustos non impedivit, ad vocem illius ex sepulcris exire* [7]). . . *Multi iusti ad vocem domini ex inferis ve-*

nerunt, pro uno multi ascenderunt. . . (Lc 48 cf. 47. Mt 54. Mr 39) *Vox altera vae facta est in ore eorum et complosio manuum in pectore eorum*. . . Vae fuit, vae fuit nobis; filius dei erat hic [8]). . . (Lc 49) Stabant a longe cognati Jesu [9]). . . [(Jo 32. 33) *Als sie die Beine derjenigen, die mit ihm gekreuzigt waren, zerbrachen und die seinigen nicht zerbrachen* [10])]. . . (Jo 34) Et unus ex militibus percussit eum lancea. . . *Fons ex latere eius egrediens manifeste monstravit sanguinem, cuius culpam in se Judaei contulerant, sed et aquae exierunt* [11]). . . [(Jo 36) *Und er sagt*: Es ward das Wort erfüllt, das geschrieben ist: ein Knochen soll nicht an ihm zerbrochen werden [12])]. . . (Lc 50 sq.) *Joseph* . . *iustus erat, quia calumniatoribus in consilio et operibus eorum non consenserat* [13]). . . (Mt 60. Mr 46) *Lapis positus est ad ostium sepulcri* [14]). . . (Mt 64) Bestelle (Leute), die das Grab bewachen [15]). . . (Mt 66) *Obsignarunt sepulcrum eius* [16]).

1) Dass dies hier folgte, zeigt die sehr kurze Berührung der Sache E 245. Obige Worte aus E 54, Bruchstücke finden sich auch E 270. 134. — 2) E 245 u. 256. T bestätigt mit Sc P die LA der codd. gr. A D Q R X etc. *καὶ ἐσκοτίσθη* (D *ἐσκοτ. δὲ*) *ὁ ἥλιος* gegen א B u. a. (*τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* oder *ἐκλείποντος*). — Ephr. II, 309 f: *während eine Eklipsis der Sonne war*. — Die im Text folgenden deutschen Worte folgen in A 222, 10 auf die an Jo 19, 14 sich anschliessende Bemerkung über die Verurtheilung um die 6. Stunde (§ 93 Note 5). Ebenso A 223, 5 sqq. Es hat also T ganz harmlos die 6. Stunde bei Jo mit der 6. Stunde bei den Synoptikern identificirt. — 3) E 247 zweimal, an der zweiten Stelle *Eli, Eli*. Ob in T neben einem syrischen אלהי noch diese andere Form stand wie in Hl Mt 46. Mr 34? P hat an beiden Stellen nur איל איל. Sc fehlt. Ueber die Stellung des Satzes s. die Noten 5. 6. 8. — 4) E 247, daneben noch einmal in gleichgültiger Variation. — 5) E 254 ohne *pater*. Aber E 247 wird ausführlich erörtert, dass nach jenem ersten, spöttisch auf Elias gedeuteten Ruf, Jesus einen zweiten gethan habe, welcher eine Wirkung auf die Todtenwelt geübt habe, und in welchem er Gott als seinen Vater angerufen habe: *Attamen, cum ad patrem suum clamasset, cur mortui pro patre suo ei responderunt* etc.? Zugleich soll dieser Ruf auf die lebenden Zuschauer eine erschütternde Wirkung geübt haben s. Note 8. — A 222, 11 sagt nach den in Note 2 citirten Worten: *Und er übergab seinen Geist seinem Vater um die neunte Stunde und war bei den Todten in der Nacht, da der 15.* (Nisan) *anbricht, während der Nacht des Sabbaths und seines ganzen Tags und der drei Stunden am Freitag.* Die künstliche Berechnung der drei Tage und Nächte, während welcher Jesus im Tode gewesen sein soll, folgt erst. Auch A hat Lc 23, 46 als letztes Wort Jesu, und für dieses aus dem Zusammenhang des Lucas die

Zeitbestimmung. — 6) E 257. Schon E 254, dann ausführlich E 256—258 hierüber. Der Geist, welchen Jesus in die Hände seines Vaters übergeben, ist zugleich der Geist des Prophetenthums, Priesterthums und Königthums, der bisher im Tempel gewohnt hat, nun aber von Israel entweicht und bei seinem Ausfahren den Vorhang aufhebt und zerreisst. Er ist der Wind, der dies, physikalisch betrachtet, bewirkt (E 268 *ventus scidit velum*). Also stand in T dies wie in Mt u. Mr nach dem letzten lauten Ruf Jesu, nicht wie bei Lc vor demselben. — 7) E 250 cf. 257. 268. Der folgende Satz des Textes aus E 158. Diese Wirkung des Todes Jesu wird mannigfach dargestellt in Carm. Nisib. 36—39. Auffällig ist, dass dort (carm. 39, 4, syr. Text p. 70 Z. 51: *siehe es wurden lebendig die Gerechten und gingen hervor*) ebenso wie im obigen Text zweimal *iusti* statt des kanonischen *sancti* steht. Damit ist zu vergleichen, was A 422, 4 in einer an die apokryphischen Darstellungen der Höllenfahrt erinnernden Schilderung sagt: *Als der Tod in Verwirrung* (also) *schrie, da er sah, dass die Finsternis anfing für ihn vertilgt zu werden, und dass* (Etliche) *von den Gerechten, welche schliefen, aufstanden, um mit ihm* (sc. Jesus) *hinaufzusteigen* etc. Ferner heisst es in einer Schilderung der Wirkung des Todes Jesu auf die verschiedenen Gebiete der Schöpfung in der „Lehre des Addai" (ed. Phillips p. 27 des syr. Textes): *Und es geschah nicht durch ein Menschenkind, dass die Rechtschaffenen und Gerechten* (כאנא וזדיקא) *auferweckt wurden* (אתנחמו cf. Schaaf, Lex. p. 339), *sondern durch den, der von Anfang an die Gewalt des Todes verlieh.* Im griech. Descensus ad inferos (Evv. apocr. ed. 2. Tischendorf's p. 380 sqq.) steht nur einmal *δίκαιοι*, fünfmal *ἅγιοι*. Noch eine andere Berührung zwischen E 158 (*pro uno multi ascenderunt*) mit einer Stelle der „Lehre des Addai" (ed. Phillips p. 8. Curet. anc. doc. p. 6) ist zu beachten, wo es heisst: *Er machte Todte lebendig durch seine Tödtung; und er stieg hinab allein und stieg hinauf mit Vielen zu seinem gepriesenen Vater.* Ferner (Phillips p. 19): *Und als er ins Grab gegangen war, stand er auf und ging hervor aus dem Grabe mit Vielen.* Cf. meinen Ignatius v. Ant. S. 123. — 8) Das letzte anscheinend wörtliche Citat schon E 245 und zwar so eingefügt, als ob das der Verdunkelung der Sonne gleich gefolgt wäre. Aber aus den im Text vorangehenden Worten aus E 248 ergibt sich, dass erst nach dem letzten lauten Ruf Lc 46 dies *vae*, von Schlägen an die Brust begleitet, gerufen sei. Die Meinung von E 245 ist nur, dass erst nach der Verfinsterung des äusseren Lichts allmählig eine innere Erleuchtung der Kreuzigenden angefangen habe einzutreten, welche dann zuletzt in dem reuigen *vae* zum Ausdruck kam. — Die apokryphe Gestalt des Verses ist wesentlich ebenso in Sc zu finden (Lc 48): *Und alle diejenigen welche daselbst Uebermuth getrieben hatten und sahen das, was geschah, schlugen an ihre Brust und sprachen: Wehe uns, was ist uns widerfahren? Wehe uns (in Folge) von unsren Sünden.* Cureton übersetzt אשתוריר (Castellus-Mich. 901 *fastuose se gerere*) falsch *were assembled* (p. 85), ferner falsch (cf. Pref. p. LXII) מנא הוך *what is this?* daneben zur Auswahl *what is become of us?* Tischendorf z. d. Stelle *quae facta sunt?* Alles ungenau. Es ist nämlich, wie mich Prof. Hoffmann unter

Berufung auf Agrell, Suppl. syntaxeos syr. ed. Kosegarten p. 236 und andere von ihm selbst beobachtete Fälle belehrt, הוך = הוא לך *accidit nobis*. Es bleibt eine nahe Verwandtschaft zwischen T und Sc. Mit diesen syrischen Texten berührt sich aber auch sehr nahe der lateinische im S. Germanensis I (Sabatier III, 372): *revertebantur dicentes: vae vobis* (l. nobis) *quae facta sunt hodie propter peccata nostra: appropinquavit enim desolatio Jerusalem.* Wahrscheinlich ging die Uebereinstimmung noch weiter. E 246 sagt nämlich von den reumüthig klagenden Juden: *Cum autem eis sol naturalis defecisset, tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat, excidium urbis suae advenisse. Venerunt, ait, iudicia dirutionis Hierosolymorum.* Mös.'s Vergleichung von Dan. 9, 2 und 26 hilft nichts, wogegen die Aehnlichkeit mit dem S. Germ. in die Augen springt. Vielleicht ist *aiunt* statt *ait* zu lesen. — 9) E 258, wo es weiter heisst: *ut impleretur quod dictum est: Cognati mei et proximi mei longe fuerunt a me* (Ps. 38, 12), was doch schwerlich zum Text gehört. — *Jesu* statt *eius* oder *ei* ist überhaupt ältere syr. LA. (Sc P). — 10) A 225, 13. Auch E 259: *os eus non est fractum in eo.* — 11) E 259. Aus diesen Worten und der Stellung im Gang des Commentars ist deutlich, dass dies dem Tode Jesu folgte und ziemlich weit von Mt 27, 49 entfernt stand. T hat den Lanzenstich also wohl nicht dort mit codd. gr. ℵ B C etc., sondern wie P Hl codd. gr. A D E etc. nur bei Jo gelesen. S. oben S. 26 ff. — 12) A 225, 15 cf. E 259 in Note 11. — 13 u. 14) E 266. — 15) A 411, 18. Ebenso P. — 16) E 266.

§ 98. Jo. 20. Mt. 28, 1—15. Lc. 24, 1—43. E 267—271.

(Jo 1. 2) *Maria primo mane ivit ad sepulcrum, cum dominus iam resurrexisset, et nemo horam resurrectionis eius noverat, sed Maria id dixit discipulis* [1]). [Maria sagte: Sie haben den Herrn weggetragen, und ich weiss nicht, wohin sie ihn gebracht haben. (Mt 6. Mr 6. Lc 5) Und jene Engel sagten der Maria: Er ist auferstanden und hingegangen zu dem, der ihn gesandt hat [2])]. . . (Lc 24, 12. Jo 5—7) *Vestimentum, quo in sepulcro involutus erat, ibi reliquit* [3]). . . (Mt 12 sq.) Illi data pecunia eis persuaserunt, ut dicerent: discipuli nobis somno sopitis eum furati sunt [4]). . . (Jo 15) [Credidit eum esse hortulanum [5])]. . . Si tu sustulisti eum [6]). . . (Jo 17) Noli me tangere; quia nondum ascendi ad patrem meum. Vade, dic fratribus meis: ascendo ad patrem meum et ad patrem vestrum [7]). . . (Lc 13—43) *Cleophae et socio eius benedixit et cum discipulis manducavit* [8]). . . [(Jo 22) *in quos spiritum suum insufflavit* [9])]. . . (Jo 24—29) *Ecce et Thomas dubitavit et tetigit eum . . . Thomae latus suum ostendit* [10]).

1) E 267. Er nennt sie nicht *Magdalena* und verwechselt sie E 269 und 270 wie schon E 29 u. 54 mit der Mutter Jesu. Trotzdem wird der

Zuname *Magdalena* schwerlich ganz in T gefehlt haben. Cf. A 229, 8: *Und in der Nacht, mit welcher anbricht der Sonntag, welches der Tag des 16.* (Nisan) *ist, stand er auf und erschien der Maria Magdalena und den Zweien seiner Jünger, als sie auf dem Wege gingen.* — 2) A 384 letzte Z. u. 385, 1 sq. Es ist also hier von Maria Aehnliches gesagt, wie bei den Synoptikern von den Frauen ohne Unterschied. Vielleicht war dies aber an Jo 20, 13, nicht an Jo 20, 2 angehängt. Nach der LA der andern Hs. am Rand bei Wright (*und die Engel dienen ihm*, statt *dienten ihm* s. oben § 10 Note 12) würden auch diese Worte noch zur Engelrede gehören, was entschieden nicht die Meinung A's ist. Auch E 269 (*quia Maria dubitavit, quando audierat, eum surrexisse*) setzt eine solche Meldung an Maria voraus, wie sie A ohne Stütze in den kanon. Evv. den Engeln in den Mund legt. Beide also (E A) fanden dies in T. — 3) Den von cod. gr. D und Itala ausgestossenen Vers Lc 24, 12 habe ich als Grundlage dieses Satzes vorangestellt; denn gerade hier bietet Sc einen Singular: *Und er bückte sich und sah das Kleid allein und ging zu sich.* Dagegen P hier u. Jo 20, 5—7 consequent und unzweideutig Plurale. — 4) E 267. — 5) E 29. — 6) E 269. 7) In mehreren theilweise mehrfach wiederholten Stücken E 268—271. Dreimal E 270 sq. *vado* für *ascendo*, ebenda zweimal > *et* vor *ad deum*, einmal auch die drei entbehrlichen *ad*. Der vollständigste Text E 270, Z. 5—9. — 8) E 270. Dies auch von A 229 angedeutet s. Note 1. — 9) E 105. — 10) E 269 extr. Der zweite Satz E 270 cf. E 261 letzte Z.

§ 99. Jo. 21. E 271 sq.

[(7—11) *Nocte negavit Simon, die autem confessus est. Ad prunas negavit, ad prunas confessus est. Ubi negavit, terra testis erat; ubi confessus est mare et terra* [1])]. . . [(15—17) *Cum magister ad eum diceret:* amas me? [2]). . .] [*Er sagte dem Simon Kepha*: weide meine Heerde und meine Lämmer und meine Schafe [3])]. . . (19) *Simoni dictum est:* sequere me, *quibus verbis dominus ei mortem praedixit.* . . (20) Ille conversus est et conspexit et vidit discipulum illum, (21) et dicit ei: et hic, domine, quid? (22) Dixit ei: si volo . . . quid hoc tibi curae est [4])?

1) E 237. — 2) E 101. Vorher schon Anspielung auf das dreifache Bekenntnis des Petrus und die dreifache Uebertragung des Hirtenamts, nachher vom Martyrium des Petrus. — 3) A 195, 15 sqq. Es folgt noch: *und Simon weidete und vollendete seine Zeit.* — 4) Dies alles E 271 ohne Unterbrechung; nur das *si volo* habe ich aus E 272 Z. 2 aufgenommen.

§ 100. Mt. 28, 16—20. Mr. 16, 15—19. Lc. 24, 44—53. E 272—274.

(Mt 16) *Consolationem . . dedit nobis per resurrectionem suam, et cum discipulos suos in Capharnaum, urbe consolationis, congregasset* [1]). [(Mr 15. Mt 19) Ite in universam terram et bap-

tizate eos in nomine patris et filii et spiritus sancti [2])]. [(Mr 16) *Und als der Herr seinen Aposteln das Geheimnis der Taufe gab, sprach er so zu ihnen:* Wer glaubt und getauft wird, wird leben; und wer nicht glaubt, wird gerichtet [3]). . . (Mr 17. 18) *Und ferner sprach er so*: Dies wird als Zeichen denen werden, welche glauben, dass sie in neuen Zungen reden werden und Dämonen austreiben und ihre Hände auf Kranke legen werden, und sie gesund werden [4]). . . (Mt 20) Mit euch bin ich bis zur Vollendung der Welt [5])]. . . (Lc 24, 49. Act 1, 4) Sed vos permanebitis in Jerusalem, donec accipietis promissionem patris mei [6]). . . (Mr 19) *Elevatus est, et pater ad dextram suam eum fecit sedere* [7]).

1) E 272. Ich wüsste nicht, was *Kapharnaum* hier anders sein sollte, als eine Specialisirung von *Galiläa* (Mt 28, 16 cf. v. 7. Mr 16, 7). Apokryphisches scheint diese Perikope noch mehr enthalten zu haben. — 2) E 226. Das *in universam terram* weist auf Mr. Cf. doctr. Add. ed. Phillips p. 8 extr. *Und dass wir Kreuze tragend auf unseren Schultern sein Evangelium in der ganzen Creatur predigen*, *ist uns befohlen. . .* Ferner p. 20: *Denn so ist uns von ihm befohlen*, *dass wir taufen und absolviren diejenigen*, *welche glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.* Da der unechte Marcusschluss auch in Sc durch die Verse 17—20 vertreten ist, kann eine Benutzung desselben in T keinem Bedenken unterliegen. Das Citat in E 226 scheint aber wie so oft abgekürzt. A 12, 7 liest man, was an sich auf Mt. 28, 19 allein zurückgehn könnte: *Als er seine Apostel aussandte*, *sagte er ihnen: Gehet hinaus*, *macht zu Jüngern alle Völker*, *und sie werden an mich glauben.* An die Form dieses letzten Satzes erinnert und würde zu Mt 28, 20 a gehören, was E 106 steht: *Facient hoc et observabunt omnia, quae praecepi vobis.* — 3) A 21, 6. Die Einleitung beweist, dass A Mr 16, 16 in Verbindung mit der Einsetzung der Taufe, also mit Mt 28, 19 gelesen hat. — 4) A 21 extr. in vielem abweichend von Sc, welcher anfängt mit den Worten: *die an mich glauben.* Ich weiss nicht, ob in diesem Zusammenhang auch von Heilung durch Oel (cf. Mr 6, 13) die Rede war, und ob sich darauf die räthselhafte Erörterung E 272 bezieht, welche beginnt: *Dominus oleum* (var. l. *unctionem*), *symbolum nominis sui discipulis suis dedit* ,etc. Auch Isaak Antioch. (übersetzt von Bickell S. 152. 153 spricht wiederholt vom *Oel der Apostel*). — 5) A 484, 3. Ebenso in der Wortstellung und Abkürzung A 120, 7, nur statt לשולמה דעלמא (so auch P) heisst es A 120: דשלם עלמא. — 6) E 274. Die vorangehenden Erinnerungen an die Pfingstgeschichte E 273 haben schwerlich noch in T ihren Grund. Ephr. I, 505 e citirt Lc 24, 49 (*ihr aber* etc.) buchstäblich nach P. — 7) E 273. Wenn einmal die Benutzung von Mr 16, 9 sqq. durch T feststeht, wird man auch hierin eine Reminiscenz erkennen müssen. Cf. auch Fuld. p. 165, 3 und für die ganze Perikope Fuld. p. 164, 14—165, 9.

III. Der Ursprung des Diatessaron.

Ehe ich es unternehme, das im vorigen Abschnitt nach Möglichkeit wiederhergestellte Diatessaron mit der im ersten Abschnitt untersuchten Ueberlieferung über dessen Ursprung zu vergleichen, gilt es die Beziehungen des gewonnenen Textes zu den Quellen, aus welchen er geflossen ist, noch umfassender und zusammenhängender, als es in den Anmerkungen zum Text geschehen konnte und zum Zweck der sicheren Herstellung des Textes dort geschehen musste, zu untersuchen und von der Art des Werks ein Bild zu geben, wie es nicht Jeder unmittelbar aus den Fragmenten gewinnen wird. Erst wenn hierdurch der ganze Gegenstand, welcher mit der Ueberlieferung über denselben verglichen werden soll, ebenso deutlich vor Augen gestellt ist, wie jene Ueberlieferung, kann die Vergleichung beider zu einem sicheren Ergebnis führen.

Während es im allgemeinen auf der Hand liegt, dass das Diatessaron eine aus den vier Evangelien der katholischen Kirche zusammengestellte Geschichte Jesu ist, hängt die nähere Bestimmung der Gestalt, in welcher der Urheber des Diatessaron die Evangelien vorfand und seinem Werk zu Grunde legte, von der richtigen Auffassung sehr vieler Einzelheiten und auf den ersten Blick ziemlich verwickelter Verhältnisse ab. Ein syrisches Evangelienbuch, welches um 360—370 von Ephräm commentirt wurde, muss man vor allem auf sein Verhältnis zu den syrischen Uebersetzungen der Evangelien ansehn. Zwar ist die i. J. 508 durch den Landbischof Polykarp angefertigte und durch Philoxenus (Xenaja) von Hierapolis (Mabug) herausgegebene Uebersetzung und deren Neubearbeitung durch Thomas von Heraklea vom J. 616 durch die Chronologie von unmittelbarer Vergleichung ausgeschlossen; und nur die beiden älteren Gestalten der syri-

schen Evangelienübersetzung, die dem Ephräm bekannte Peschitta und der eine noch frühere Stufe darstellende Syrus Curetonianus können in einem Verhältnis directer Verwandtschaft mit dem syrischen Diatessaron stehn. Aber es ist eine unfragliche Thatsache, dass nicht nur die Peschitta der Evangelien auf der älteren, durch Cureton bekannt gewordenen Evangelienübersetzung, und nicht nur die herakleensische Version auf der Philoxeniana beruht, sondern auch zwischen dem älteren Paar (Sc P) und dem jüngeren (Philox. Heracl.) ein bewusster Zusammenhang besteht [1]). Es zieht sich ein nie völlig abgerissener Faden der Tradition durch die vier Gestalten der syrischen Evangelienübersetzung hindurch. An die jedesmal ältere Stufe schliesst sich die jüngere an. Das Bedürfnis des immer engeren Anschlusses an das griechische Original und zwar an die zur Zeit im Ruf der grössten Correctheit stehende Gestalt des griechischen Textes führte im Laufe von fünf Jahrhunderten von der ältesten, volksthümlich originellen, nach Stoff und Form überaus freien Uebersetzung (Sc) zu der sklavisch an den späteren alexandrinischen Text gebundenen, geschmacklos gelehrten vierten Uebersetzung (Hl). Wie sollte dann das syrische Diatessaron, welches vom dritten bis ins fünfte Jahrhundert hinein in grossen Theilen der syrischen Kirche theils die Stelle der vier Evangelien vertreten, theils mit denselben um die Herrschaft gekämpft hat, ganz ausserhalb dieser Entwicklung gestanden haben? Es braucht nicht ein Glied in jener Kette zu sein; es kann ein Nebenschössling sein; es kann auch älter als die bis dahin bekannte älteste Gestalt der Evangelienübersetzung sein. Denn die üblichen chronologischen Angaben über die beiden älteren Versionen (Sc P) sind sehr arbiträrer Natur. Für P [2]) haben wir kein älteres Datum, als Ephräm's Bekanntschaft mit derselben. Sie kann sehr wohl erst im 4. Jahrhundert entstanden sein. Aus dem inneren Charakter des Sc im Verhältnis zu P ergibt sich nur, dass Sc älter als P ist; aber daraus, dass bisher unter den zahlreichen uralten syrischen Hss., welche in unsrer Zeit an's Licht gekommen sind, nur eine einzige frag-

1) Dass ich von dem Evangeliarium Hierosolymitanum und dem, was damit zusammenhängt, hier völlig absehe, wird in einem kleinen Excurs gerechtfertigt werden.

2) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass ich hier überall unter P die Peschitta nur der Evangelien verstehe.



mentarische Abschrift des Sc aus dem 5. Jahrhundert gefunden, und dass keine einzige Nachricht des Alterthums über diese Vorstufe der P auf uns gekommen ist, darf man nicht ohne weiteres schliessen, dass Sc ins graueste Alterthum hinaufreicht. Es kann auch ein Zeugnis dafür sein, dass Sc ein sehr beschränktes Herrschaftsgebiet gehabt hat. Das Diatessaron mag ihm im Wege gestanden haben; und daraus, dass Ephräm mit seiner Kenntnis des Evangelieninhalts zwischen dem Diatessaron und der Peschitta in der Mitte steht und den Uebergang der edessenischen Kirche von jenem zu dieser darstellt, folgt nicht unmittelbar, dass Sc viel älter als das Diatessaron ist, und folgt überhaupt nicht, dass Sc vor der Einführung des Diatessaron in demselben Kirchengebiete, worin wir dieses antreffen, verbreitet gewesen, und durch das Diatessaron aus demselben verdrängt worden sei. Die Tradition (oben S. 94) lässt das Diatessaron das ursprüngliche Evangelium der edessenischen Kirche sein. Unmöglich ist es an sich nicht — und es gilt bei einer so wichtigen Frage die verschiedensten Möglichkeiten ins Auge zu fassen —, dass das Diatessaron das älteste syrische Evangelium überhaupt war. Seine Entstehung wäre dann in einer zwiefachen Weise denkbar. Es könnte das syrische Diatessaron Uebersetzung einer griechischen Evangelienharmonie sein; es könnte aber auch eine aus den vier griechischen Evangelien zusammengestellte und in syrischer Sprache niedergeschriebene Evangelienharmonie sein. Für beide Möglichkeiten zeigt uns unsere eigene Literatur im 9. Jahrhundert die treffendsten Beispiele. Otfrid von Weissenburg schuf sein fränkisches Evangelienbuch aus der lateinischen Vulgata der vier Evangelien. Schon 30 oder 40 Jahre vorher hatte ein Unbekannter zu Fulda die von Victor von Kapua entdeckte Evangelienharmonie ins Deutsche übersetzt. Diese prosaische und jene poetische Evangelienharmonie waren die ersten Bücher, durch welche Deutschland das Evangelium in eigener Sprache kennen lernte. Auf dem einen oder dem anderen Weg könnte Tatian seinem Volk das Evangelium zuerst geschenkt haben. Auch der Umstand, dass, wie sich zeigen wird, eine nahe Verwandtschaft zwischen T und Sc besteht, entscheidet nicht dagegen, dass T das älteste Evangelium der Syrer war; denn der erste syrische Uebersetzer der getrennten und vollständigen Evangelien (Sc) könnte sich an das bisher in seiner Heimatkirche alleinherrschende „Evan-

gelium der Gemischten“ (T) nach Möglichkeit angeschlossen haben, wenn er auch selbstverständlich daneben die griechischen Evangelien, welche er zuerst der syrischen Kirche schenken wollte, vor sich gehabt haben müsste. Nur müsste man dann annehmen, dass Sc nicht in die Edessa oder weiter östlich davon entstanden und in den kirchlichen Gebrauch eingeführt gewesen wäre; denn in diesem Falle würde Sc das Diatessaron verdrängt haben. Es hat sich aber gezeigt, dass in Edessa vielmehr P ohne Zwischeneintritt von Sc an die Stelle von T getreten ist. Dasselbe darf man dreist auch für den kirchlichen Kreis des Aphraates behaupten; denn wäre dort erst nach den Zeiten des Aphraates an Stelle des Diatessaron Sc und in einer noch späteren Zeit P getreten, so würde das völlige Schweigen der Tradition über Sc nicht begreiflich sein. Also westlich vom Euphrat müsste in diesem Fall Sc und auch P entstanden sein. Während Edessa und die östlicheren Theile der syrischen Kirche sich bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus mit dem Diatessaron begnügten, wäre in Westsyrien, wo, wie wir durch Theodoret erfuhren, das Diatessaron gleichfalls verbreitet war, im Anschluss an dasselbe und unter der anregenden Einwirkung der benachbarten griechischen Kirche von Antiochien die erste Uebersetzung der vollständigen Evangelien entstanden. Ehe dieselbe zur Herrschaft in der syrisch redenden Kirche gekommen, wäre sie eben dort, wo sie entstanden war, in Westsyrien auf's neue umgearbeitet und zur P fortgebildet worden, und erst in dieser verbesserten Gestalt hätte sie dann um die Mitte des 4. Jahrhunderts nach Edessa und weiterhin sich verbreitet und innerhalb eines Jahrhunderts das Diatessaron überall verdrängt. Aber wesentliche Elemente dieser Hypothese bleiben bestehn, auch wenn man das Verhältniss von Sc und T umkehrt. Es kann auch die Evangelienharmonie eine Zusammenstellung aus den bereits in Sc syrisch existirenden Evangelien sein. Dem widerspräche die Tradition nicht, auch wenn man sie als buchstäblich wahr gelten lässt; denn sie bezeugt nur, dass in Edessa T das ursprüngliche Evangelium gewesen ist. Damit vertrüge es sich sehr wohl, dass in anderen Theilen Syriens, nämlich westlich vom Euphrat, schon vor der Existenz einer edessenischen Kirche eine Uebersetzung der vollständigen Evangelien, nämlich Sc existirt hätte, woraus dann T, das Evangelium der jungen Kirche von Edessa und der weiter östlich liegenden

Gebiete, entstanden wäre. Das über die Entstehung von P vorhin Bemerkte gilt auch unter dieser Voraussetzung. Da die ostsyrische Kirche an die Stelle des Diatessaron, welches mindestens länger als ein Jahrhundert dort geherrscht hatte, unmittelbar P hat treten lassen, und da ein kirchlicher Gebrauch des Sc in diesem Gebiet geschichtlich sogut wie undenkbar ist, so muss die Umarbeitung des Sc zur P auf alle Fälle westlich vom Euphrat geschehen sein. Da ferner, wie sich zeigen wird, T ein unmittelbares, nicht durch Sc und überhaupt durch keine bekannte syrische Evangelienübersetzung vermitteltes Verhältnis zum griechischen Original hat, so wäre anzunehmen, dass ein Syrer, welcher beider Sprachen mächtig war, neben der ältesten syrischen Evangelienübersetzung die griechischen Evangelien bei Anfertigung der Evangelienharmonie zu Rathe zog. Ausgeschlossen ist auch die Möglichkeit nicht — denn Analogien dazu werden im IV. Abschnitt vorgeführt werden —, dass der Verfasser des syrischen Diatessaron ein inhaltlich damit identisches oder naheverwandtes griechisches Buch, ein griechisches Diatessaron, seiner Arbeit zu Grunde legte und dies in der Art ins Syrische übertrug, dass er sich nach Möglichkeit an die bereits vorhandene syrische Evangelienübersetzung (Sc) anschloss. Endlich ist aber nicht zu vergessen, dass wir weder von T noch von Sc die Urschrift besitzen. Wenn schon zwischen dem Exemplar, welches dem Aphraates, und demjenigen, welches dem Ephräm vorlag, der Natur der Sache nach nennenswerthe Verschiedenheiten bestanden haben können und, wie es scheint, wirklich bestanden haben, so ist um so weniger jede Einzelheit und Kleinigkeit, welche nur einmal durch E oder A als Text von T bezeugt ist, mit voller Sicherheit auf T selbst zurückzuführen. In den Jahrhunderten, während welcher das Diatessaron in kirchlichem Gebrauch stand, wird der Text desselben ebensogut wie irgend ein andrer heiliger oder profaner Text seine Geschichte gehabt haben. Zumal als man, wie wir's bei Ephräm fanden, neben T auch P und in beschränktem Masse sogar den griechischen Text der Evangelien kannte und zu Rathe zog, waren irgendwelche Einflüsse von diesen Seiten kaum zu vermeiden. Aber auch die einzige Hs., in welcher uns Sc fragmentarisch erhalten ist, ist durch mindestens zwei, vielleicht durch drei Jahrhunderte von der ersten Abfassung dieser Uebersetzung getrennt. Zu den Factoren, welche in dieser Zeit auf

die Entwicklung des Textes von Sc eingewirkt haben, kann sehr wohl T gehören. Drückt doch schon die Ueberschrift von Sc in der Hs. des 5. Jahrhunderts einen Gegensatz zum Diatessaron aus, welches also in den Kreisen noch gekannt war, wo Sc handschriftlich fortgepflanzt wurde. Herüber und hinüber können Einwirkungen stattgefunden haben und Textmischungen bewirkt worden sein, welche das genetische Verhältnis verdunkeln. Alle diese Möglichkeiten muss man gegenwärtig haben, wenn man zwischen den beiden Haupthypothesen, welchen sie sich unterordnen, eine sichere Wahl treffen will.

Ich lasse nun eine Uebersicht über die bemerkenswertheren Stellen folgen, aus welchen auf den Ursprung von T zu schliessen ist.

I. Stellen wo T in materieller und formeller Hinsicht mit Sc gegen P und alle oder sogut wie alle sonstige Ueberlieferung völlig oder beinah übereinstimmt[1]). Ich folge der Ordnung von T und muss in Bezug auf das meiste Einzelne auf die angeführten Noten mich beziehen.

1) Jo 1, 5 (§ 1 N. 10) מנהר הוא (*lucebat*) statt מנהר (*φαίνει*). — 2) Mt 1, 19 (§ 3 N. 4) גברא (*ἀνήρ*) statt בעלה (*ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*) und nicht als Apposition zu *Ἰωσήφ*, sondern zu *δίκαιος* gezogen. — 3) Mt 1, 25 (§ 3 N. 8) *in sanctitate habitabat cum ea* statt *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν*. — 4) Mt 2, 20 (§ 5 N. 9) *ἀναιρεῖν* (*ἀνελεῖν* oder ein ähnliches Verb = למעדיר) hinter *ζητοῦντες* eingeschaltet. — 5) Jo 1, 18 (§ 6 N. 6) יחידיא [Sc יחידא ברא] דמן עובה דאבוהי, *unigenitus* (so E A, dagegen Sc hiezu noch *filius*) *qui e sinu patris sui est*, dagegen P יחידיא אלהא הו דאיתוהי בעובא דאבוהי, *unigenitus deus*, *ille qui in sinu patris est.* Die lat. Uebersetzung drückt die Abweichung nur unvollständig aus. — 6) Jo 1, 20 (§ 6 N. 7) *ὡμολόγησεν καὶ εἶπεν* oder *ὡμολόγησεν λέγων* statt *ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν*. — 7) Mt 4, 2 (§ 10 N. 2) > *καὶ τεσσαράκοντα νύκτας* oder *κ. νύκτας τεσσ.* Den Wegfall des *ὕστερον* theilen T Sc mit P. — 8) Mt 5, 3 (§ 16 N. 1) ברוחהון (*in spiritu suo*) statt ברוח (*in spiritu*). — 9) Mt 5, 28 (§ 17 N. 11)

---

1) Es ist im Einzelnen fraglich, ob eine Stelle unter diese oder die dritte Classe gehört, da der Unterschied von materiell und formell, wo es sich um Uebersetzungen handelt, theils fliessend theils zweifelhaft ist. Gleich beim ersten Fall Jo 1, 5 kann man schwanken, ob diejenigen, welche *lucebat* schrieben, sich der materiellen Abweichung vom Original *φαίνει* ganz bewusst waren, oder ob sie gar in Gr ein Imperfectum vorfanden. In Bezug auf Stellen wie Jo 1, 3 kann man schwanken, ob der Unterschied der Satzabtheilung ein materieller oder formeller heissen soll. Ich stellte Jo 1, 5 unter die erste, Jo 1, 3 unter die zweite Classe.

quicunque aspicit (Sc + *mulierem*) *et concupiscit* (Sc + *eam*), *adulterat* (Sc *adulteravit eam in corde suo*). Dagegen P *quicunque aspicit mulierem, ut concupiscat eam, jam adulteravit eam in corde suo.* Die Defecte in T mögen theilweise auf Rechnung des in seinen Referaten vielfach abkürzenden E kommen; von den Objecten zu *aspicit* und *concupiscit* ist's sogar wahrscheinlich (in Bezug auf das Object zu *adulterat* s. § 17 N. 11); aber entscheidend bleibt die gleichmässige Umformung des finalen Infinitivsatzes *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς* oder *αὐτήν* und der Wegfall des *ἤδη*, beides nicht nur gegen P, sondern gegen alle Ueberlieferung. — 10) Mt 5, 34 (§ 17 N. 13) קנומכון לא תאמון = *Ihr selbst sollt nicht schwören* nach einer Hs. von A ganz wie Sc, nach der anderen, wo ein ב vorgesetzt ist: *Bei euch selbst sollt ihr nicht schwören.* Dagegen P לא תאמון סך = *μὴ ὀμνύετε ὅλως.* — 11) Mt 5, 41 (§ 17 N. 18) *μίλιον . . . ἄλλα δύο*, dagegen P מילא חד und תרין; *μίλιον ἕν . . δύο.* Den Zusatz *ἄλλα* oder *ἔτι ἄλλα* zu *δύο* haben auch cod. gr. D und viele Lateiner, aber nicht den Wegfall des *ἕν.* — 12) Mt 6, 6 (§ 18 N. 1) haben T Sc לתונא *τὸ ταμιεῖον*, P לתונך *τὸ ταμιεῖόν σου.* T (A 68, 2 in freier Anführung) Sc תרעא *τὴν θύραν*, P תרעך *τὴν θύραν σου.* T Sc צלא לאבוך בכסיא, *πρόσευξαι τῷ πατρί σου ἐν τῷ κρυπτῷ*, so auch cod. gr. D; P setzt vor dem letzten Wort ד ein, also *τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ.* T Sc mit codd. gr. א B D u. a. > *ἐν τῷ φανερῷ*, was P mit den jüngeren griechischen Hss. und Itala zusetzt. Ob T *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ* oder *τὰ κρυπτά* hatte, lässt sich nicht mehr entscheiden und ist hier gleichgültig, da Sc P in ersterer LA übereinstimmen. — 13) Mt 6, 12 (§ 18 N. 4) נשבוק (= *ἀφήσομεν*), P שבקן (= *ἀφήκαμεν*). — 14) Mt 6, 19. 20 (§ 18 N. 7 s. dort die Uebersetzung) T Sc stimmen gegen P und alle andere Ueberlieferung überein a) darin, dass sie *καὶ βρῶσις* (P ואכלא) in v. 19 und *οὔτε βρῶσις* in v. 20 nicht ausdrücken, b) dass sie in v. 19, aber nicht in v. 20 *ἀφανίζει* (P plur. מחבלין) pleonastisch und frei umschreiben durch נפל . . ומחבל, in v. 20 einfach מחבל, c) darin, dass sie *ὅπου* v. 19 zweimal, v. 20 einmal durch אתר ד wiedergeben, das vierte Mal es ganz weglassen, wogegen P nur das erste Mal אתר ד und dann dreimal איכא ד. Die kleinen Abweichungen, dass T (in diesem Fall Aphraates) v. 19 die Diebe vor die Motte voranzustellen und *διορύσσουσιν οὐδέ* wegzulassen scheint, darf man unbedenklich auf Rechnung des frei citirenden Schriftstellers setzen. — 15) Mt 7, 16 (§ 19 N. 9) לא (Sc + גיר) לקטין מן כובא ענבא ולא (Sc אפלא) תאנא מן דרדרא, dagegen P למא לקטין מן כובא ענבא או מן קורטבא תאנא. Also abgesehn von der grossen Verschiedenheit in Wortstellung und Ausdruck setzen Sc T *οὐ συλλέγουσιν*, P *μήτι συλλέγουσιν* voraus. — 16) Lc 8, 50 (§ 23 N. 10) hat T (nach A wie E *firmiter*, *fidenter crede*) mit Sc מהימנו הימן, P nur הימן (*πίστευε* oder *πίστευσον*). Ebenso gleich nachher § 23 N 11 in Lc 8, 52 *dormiendo dormit* für einfaches *καθεύδει* in Gr und P. Die Fälle gehören jedoch vielleicht besser unter Gruppe III. — 17) Mt 11, 5 (§ 26 N 2) hat T, obwohl E die Worte *καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* nicht angeführt hat, ohne Zweifel ebenso wie Sc das *καὶ νεκροὶ ἐγείρονται* am Schluss der ganzen Aufzählung,

also hinter *εὐαγγελίζονται* gehabt. — 18) Mt 15, 5a (§ 36 N. 1) sind die von P treu wiedergegebenen Worte *ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί* von T wie Sc durch Misverstand und grundfalsche Uebersetzung zur vorangehenden Einleitung der Worte der Schriftgelehrten (*ὑμεῖς δὲ λέγετε*) gezogen, so dass die Rede erst mit *δῶρον* beginnt. Bei solcher Uebereinstimmung kommt die Abweichung zwischen T (*Et vos dicitis unicuique patrum vestrorum et matrum vestrarum*) und Sc (lateinisch wörtlich *Vos autem dicitis unusquisque patri suo et matri suae*) kaum in Betracht. Sie kommt vielleicht ganz auf Rechnung des armen Uebersetzers. In dem schwierigen folgenden Satz *δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς* weichen T und Sc von einander, beide aber auch von P ab (s. die Uebersetzungen § 36 N. 1). Sc, der hier kaum verständlich und wahrscheinlich lückenhaft überliefert ist, lässt *ὃ ἐάν* ganz unübersetzt, T dagegen fasst es mit *ἐξ ἐμοῦ* zusammen als Bezeichnung alles dessen, was der Redende zum Opfer bringt (*was immer von mir kommt, von mir gegeben wird, soll ein Opfer sein*). Beide aber fassen *ὠφεληθῇς* (תתהנא ohne das verbindende ד in P) als Wunschsatz oder selbständige futurische Aussage. — 19) Jo 4, 9 (§ 38 N. 2) schliesst sich in T wie in Sc unmittelbar an 4, 7 an; und da bei E auch auf v. 8 Bezug genommen wird, so ist nicht zu bezweifeln, dass T ebenso oder ähnlich wie Sc den v. 8 in v. 6 eingeschaltet hatte. — 20) Jo 5, 17 (§ 40 N. 7) *ideo*, מטל הנא vor *κἀγὼ ἐργάζομαι*. — 21) Jo 5, 22 (§ 40 N. 9 auch oben S. 64). Der zweimal syrisch und einmal armenisch-lateinisch vorliegende Text von T stimmt mit Sc in folgenden Puncten gegen alle anderen Zeugen überein: a) *κρινεῖ* (Gr nach gewöhnlicher Auffassung, aber auch Ephräm, wo er nicht von T abhängt, deutlich *κρίνει*, P *ἔκρινεν*), b) *δώσει* (Gr P *δέδωκεν*, über das *dedit* statt *dabit* in E s. zu § 40 N. 9) c) *αὐτοῦ* hinter *τῷ υἱῷ*. — 22) Mt 19, 20 (Mr 10, 20; Lc 18, 21 T § 53 N. 9) *siehe seitdem ich ein Knabe*, also ein sonst nicht bezeugtes *ἰδού* und eine von P nicht beibehaltene Uebersetzung von *ἐκ νεότητός μου*. — 23) Lc 19, 8b (§ 57, N. 3 wo über Einzelnes genug gesagt ist) וכל דגלזת Sc T (nämlich A und wesentlich ebenso E), also griechisch etwa *καὶ ὅτι ἂν* (oder *ὅσα*) *ἐσυκοφάντησα*, dagegen P (v. l. דגלזת) ולכלנש מדם דעלבת, also nach andrer Richtung von Gr abweichend. Aehnlich soll Copt. übersetzen *denjenigen, welchen ich etwas geraubt habe*. — 24) Lc 19, 42b (§ 74 N. 4) אלא שלמא אתכסי לה מן עיניכי entspricht genau dem lat.-armen. Text E's; statt *νῦν δὲ ἐκρύβη*, was P getreulich übersetzt, ist hier vorausgesetzt *ἀλλ' ἡ εἰρήνη κτλ.* — 25) Lc 19, 44 extr. (§ 74 N. 6). Abgesehn von der durch die Freiheit der Anführung (A 412) erklärten Umwandlung der zweiten Person in die dritte stimmt der syrische Text von T mit Sc genau (*Tag deiner Grösse*) gegen die sonstige, auch durch P genau wiedergegebene Tradition (*Zeit deiner Heimsuchung*). — 26) Lc 19, 39b (§ 74 N. 10) ist T (*increpa homines, ut omnino taceant*) wesentlich identisch mit Sc (*increpa illos, ne clament*), während P genau den griech. Text (*ἐπιτίμησον τοῖς μαθηταῖς σου*) wiedergibt. Das *illos* für *discipulos tuos* findet sich auch in Italahss., aber der hinzugefügte Finalsatz ist nur T und Sc gemeinsam. — 27) Lc 11, 52 (Mt 23, 13 § 77 N. 4).

T's *abscondistis* (oder *abconditis*) *claves cognitionis* stimmt zwar in der Wahl des Verbs mit einigen abendländischen Zeugen (D ἐκρύψατε) und im Plural des Objekts mit P und mit Justinus Martyr, aber beides zusammen findet sich nur noch in Sc טשיתון אקלידא דאידעתא, während P das griechische ἤρατε genau übersetzt hat. — 28) Ueber die wesentliche Uebereinstimmung in apokryphischer Ausschmückung von Lc 23, 48 ist zu § 97 N. 8 das Nöthige bemerkt.

II. Stellen, wo T mit Sc, aber auch mit bedeutenden abendländischen Zeugen gegen P übereinstimmt.

1) Jo 1, 3 (§ 1 N. 6) hat T mit Sc (der es wie die Italahss. a b durch Einschiebung eines δὲ zwischen ὅ und γέγονεν nur noch schärfer ausdrückt), aber auch mit vielen griech. Hss. (z. B. der Interpunction in D) und Vätern den Satz hinter οὐδὲ ἕν geschlossen. — 2) Lc 2, 48 (§ 7 N. *dolentes et moerentes*) T mit D und vielen Lateinern, aber auch Sc (בעקתא ובטורפא סגיאא), doppelten Ausdruck, wo P mit den meisten Griechen einen einfachen hat. — 3) Mt 4, 10 (§ 10 N. 10) ὀπίσω μου mit codd. gr. D E L etc., den meisten Lateinern (Hieron. *plerique putant*), aber auch schon Just. dial. 103 p. 372 Otto. — 4) Mt 5, 5 des textus rec. vor Mt 5, 4 (§ 16 N. 2) mit D, Clem. Al., Orig. und den meisten Lateinern. — 5) Mt 5, 39 (§ 17 N. 17) > δεξιάν mit D, *multa latina exemplaria* bei Augustin. In Mt 5, 29. 30 dagegen steht T mit der gleichen Auslassung ganz allein, auch gegen Sc. — 5a) Mt 6, 21 (Lc 12, 34 § 18 N. 8) haben T Sc das von allen Griechen bezeugte ἔσται genau futurisch wiedergegeben, P dagegen sich so ausgedrückt, dass man nur Präsens suppliren kann (תמן הו ואף לבכון, dagegen Lc 12, 34, wo einige Griechen ἐστίν schreiben, hat P Futurum). Mit Sc allein steht T, wenn er auch im Vordersatz ὅπου γάρ ἔσται statt ἐστίν übersetzt hat. — 6) Mt 8, 10 (Lc 7, 9 § 20 N. 3) bestätigen T (*non in aliquo in Israel tantam fidem inveni*) Sc (*auch nicht in einem Menschen des Hauses Israel fand ich einen solchen Glauben*) die LA von B (παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ 'Ισραὴλ εὗρον) mancher Lateiner u. a. Dagegen übersetzt P den gewöhnlichen griech. Text (οὐδὲ ἐν τῷ 'Ισ. τοσ. π. εὗρον). — 7) Jo 4, 9 (§ 38 N. 4) stimmt T, soweit sein Text erhalten ist (*ecce tu Judaeus es*), buchstäblich mit Sc. Daher muss auch die Fortsetzung in T wesentlich so wie in Sc gelautet, und vor allem das πῶς hinter σὺ 'Ιουδαῖος εἶ (oder vielmehr ὤν) gestanden haben. So aber auch D und manche Lateiner. — 8) Jo 5, 15 (§ 40 N. 6) directe Rede (μέ statt αὐτόν) mit D, mehreren Minuskeln, einigen Italahss. und der armen. Bibel. — 9) Mt 18, 10 (§ 50 N. 10) haben T Sc mit D und manchen Lateinern τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ hinter τούτων τῶν μικρῶν. — 10) Lc 19, 9 (§ 57 N. 4) hat T (ziemlich sicher) mit Sc, aber auch mit codd. gr. A D ἐν vor τῷ οἴκῳ τούτῳ. — 11) Mt 23, 7 (§ 77 N. 2) doppeltes ῥαββί mit D Γ und einigen andern jüngern Uncialen, aber auch schon Justinus und bei den Syrern wieder Hl, gegen P ℵ B Itala. — 12) Lc 21, 11 (§ 79 N. 4) φοβητρὰ (oder φοβηθρά τε) ἀπ' οὐρανοῦ vor καὶ σημεῖα mit D Itala. — 13) Lc 12, 32 ὁ ἀγαθός

mit D und einigen Italahss., besonders aber Irenäus s. zu § 79 N. 17. — 14) Lc 23, 39 (§ 96 N. 4) bestätigen T Sc den Text von ℵ C (erster Hand), B L (diese beiden > *λέγων*), mehreren Italahss. *λέγων οὐχὶ σὺ εἶ κτλ.* statt *εἰ σὺ εἶ κτλ.* wie P Hl mit den meisten Griechen haben, während D die Lästerrede ganz ausgelassen hat.

III. Stellen, wo T mit Sc gegen P in der Form der Uebersetzung übereinstimmt, sind zahlreich, zum Theil schon unter I mitverzeichnet. Nur einige Beispiele noch:

1) Mt 1, 19 (§ 3 N. 4) *λάθρα* Sc T *tacite*, P *clam*. — 2) Mt 1, 12 *κατ' ὄναρ* Sc T *in visione* (oder *per visionem*), P *in somnio*. — 3) Mt 2, 17 *τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος* T wenigstens theilweise mit Sc, theilweise mit P: *verbum quod* (T Sc, *id quod* P) *dictum est per Jeremiam* (T, ebenso P dieser aber + *prophetam dicentem*, Sc *dixit Jeremias propheta* ohne *dicens* wie T). — 4) Jo 1, 14 (§ 6 N. 4) *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Sc T *et verbum corpus factum est* (ומלתא פגרא הות), P nicht nur ein genaueres Aequivalent für *σάρξ*, sondern auch absichtlich ungrammatisch ומלתא בסרא הוא, zu vergleichen mit dem *primogenitus* (!) *verbum* Iren. V, 36 extr. (Harvey II, 429). — 5) Mt 3, 4 (§ 8 N. 2) *εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου* Sc T *vestitus erat veste e pilo* (T *pilis*) *camelorum*, P *vestis eius erat e pilo camelorum*. Im Plural des letzten Worts (freilich nur durch Ribbui kenntlich gemacht) stimmen diese alten Syrer überein, erst Hl hat Singular; ob aber T mit Sc *τρίχες* durch בעׂרא, oder mit P durch סערא übersetzt hat, lässt sich nicht mehr entscheiden. — 6) Jo 3, 35 (§ 13 N. 3 s. dort noch Anderes) *ἀγαπᾷ* Sc T רחם, P מחב. — 7) Mt 4, 15 (§ 13 N. 4) *τοῦ Ἰορδάνου* Sc T *Jordanis fluvii*, P *Jordanis*. — 8) Mt 4, 16 (§ 13 N. 4) *ὁ καθήμενος* Sc T *qui sedebat*, P *qui sedet*. — 9) Mt 5, 18 (§ 17 N. 6) *ἰῶτα ἕν* Sc T *una litera* (אתותא) *Jud*, P *unum Jud*. — 10) Mt 6, 24 (§ 18 N. 10) *δυσὶ κυρίοις δουλεύειν* Sc T פלח תרין מרון (תרֿתין A 181, 10), P לתרין מרון למפלח. — 11) Mt 11, 28 *καὶ πεφορτισμένοι* Sc T *et qui portant onera gravia*, P *et qui portant onera*. 12) Lc 8, 31 (§ 22 N. 4) *εἰς τὴν ἄβυσσον* Sc T *in gehennam* לגהנא, P לתהומא. — 13) Jo 3, 13 (§ 62 N. 7) *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* Sc T *qui in caelis erat*, P *qui in caelis est*. — 14) Lc 23, 43 (§ 96 N. 6) *ἐν τῷ παραδείσῳ* Sc T *in horto Eden*, P *in paradiso*.

IV. Stellen, wo T mit P gegen Sc in materieller oder formeller Hinsicht mehr oder weniger genau übereinstimmt:

1) Jo 1, 4 (§ 1 N. 8) *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* T P mit codd. Gr. A B C etc., *ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν* Sc mit ℵ D Itala. — 2) Mt 1, 18 (§ 3 N. 2) *τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ* T P mit fast allen Griechen, *τοῦ δὲ Χριστοῦ* Sc mit Itala Irenäus u. A. — 3) Mt 2, 16 (§ 5 N. 7) *ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων* T P wörtlich mit Gr, *illuserunt ipsi illi magi* Sc. — 4) Jo 1, 24 (§ 6 N. 9) T mit P wesentlich = Gr, dagegen Sc *et miserant* (sc. quosdam) *et dixerunt ei*, so dass *ἐκ τῶν Φαρισαίων* ganz verschwunden ist. —

5) Lc 2, 49 (§ 7 N. 2) *τοῦ πατρός μου* T P Gr, *τοῦ πατρός* Sc. — 6) Jo 1, 29 (§ 9 N. 3) *ὁ αἴρων* T (*hic est qui venit tollere* oder *et is est qui tollit*) wesentlich so wie P (*ille qui tollit*), dagegen Sc *ecce is, qui tollit.* — 7) Mt 3, 17 T mit P Gr, ganz abweichend Sc s. oben § 7 N. 10. — 8) Mt 4, 4 (§ 10 N. 4) *θεοῦ* T P Gr., *domini* Sc. — 9) Mt 5, 41 *ἀγγαρεύσει*. Die Mittelstellung zwischen Sc und P, welche T einnimmt, ist § 17 N. 18 nachgewiesen. — 10) Mt 10, 34 (§ 24 N. 16) *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* TP genau mit Gr, dagegen Sc *non veni.* — 11) Jo 6, 12 (§ 34 N. 3) *ἵνα μή τι ἀπόληται* übersetzt P ohne jede Zuthat, T *ne quid ex eis pereat* (= *ἵνα μή τι ἀπόληται ἐξ αὐτῶν* D und einige Italahss.), Sc *ut prorsus nihil* (*ne omnino quid*) *pereat.* — 12) Mt 14, 31 (§ 34 N. 9) *ὀλιγόπιστε klein am Glauben* T P, *des Glaubens ermangelnd* Sc. — 13) Mt 17, 20 übersetzen T P deutlich *ἀπιστίαν* mit codd. gr. C D E etc. Itala, dagegen Sc ebenso deutlich *ὀλιγοπιστίαν* (זעורות הימנותכון) mit א B und wenigen anderen Zeugen. — Vgl. ausserdem noch § 46 N. 2; 47 N. 3; 62 N. 3; 63 N. 1; 66 N. 9; 80 N. 8; 96 N. 6.

V. Stellen, wo T einen von den beiden alten syrischen Evangelienübersetzungen unabhängigen Text gibt [1]). Ein * bezeichnet diejenigen Stellen, wo der zu Grunde liegende griechische Text sonst nicht oder so gut wie nicht bezeugt ist. Mit It. bezeichne ich hier jede LA, welche mehrere Hss. der sogenannten Itala für sich hat, indem ich für das Einzelne auf die Noten des II. Abschnitts verweise.

1) Jo 1, 5 (§ 1 N. 10) *vicerunt (vicit)* für *κατέλαβε*, nur eine originelle, die den Exegeten bekannte Zweideutigkeit des Grundtextes beseitigende Uebersetzung. — 2) * Lc 1, 28 (§ 2 N. 15) *Salus tecum* (oder *pax tibi*), *benedicta in mulieribus* ohne *ὁ κύριος μετά σου.* — 3) * Lc 1, 45 (§ 2 N. 25) *impletio omnium verborum* etc. cf. Corbei. Für Nr. 2 u. 3 fehlt Sc. — 4) * Mt 1, 18 (§ 3 N. 3) *antequam data esset viro* = *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς.* — 5) * Mt 1, 20 (§ 3 N 5) *quapropter* wahrscheinlich anstatt *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδού.* — Wahrscheinlich in demselben Vers > *Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυείδ.* — 6) * Mt 1, 24b (§ 3 N. 9) *καὶ παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* (oder vielmehr *αὐτήν*) hinter v. 25 gestellt. — 7) * Lc 2, 11 *Χριστὸς κυρίου* (statt *Χρ. κύριος*) mit Ev. hieros. — 8) * Lc 2, 34 (§ 4 N. 8) ist ausgestossen *πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* und in v. 35 *ὅπως — διαλογισμοί.* Für Nr. 7 u. 8 fehlt

1) Ausgeschlossen müssen hier eigentlich die Stellen bleiben, wo Sc fehlt, weil in diesen Fällen T von Sc abhängen und die Originalität von T auf einem blossen Schein beruhen kann z. B. § 2 N. 8; N 16; doch glaubte ich Ausnahmen machen zu sollen, wo alle Wahrscheinlichkeit dagegen ist, dass Sc den gleichen Text wie T gehabt habe. Es ist dann aber jedesmal bemerkt, dass Sc defect ist.



Sc. — 9) * Jo 1, 17 (§ 6 N. 5) *sed veritas eius* (sc. des Gesetzes) *per Jesum facta est* statt *ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ ἐγένετο.* — 10) Jo 1, 18 (§ 6 N. 6) *μονογενής* oder *ὁ μονογενής* ohne Zusatz (*υἱός* oder *θεός*) s. oben S. 225 Nr. 5. — 11) * Mt. 3, 15 (§ 9 N. 6) wahrscheinlich *ἄφες ἄρτι πληρῶσαι ἡμᾶς πᾶσαν δικαιοσύνην.* — 12) Jo 3, 34b. 35 (§ 13 N. 3) *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου ἔδωκεν* (oder *δίδωσιν*) *τὸ πνεῦμα ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ, ἀλλ' ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ πάντα ἔδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.* — 13) Mr 1, 15 (§ 13 N. 5) *πεπλήρωνται οἱ καιροί* mit D It. — 14) Mr 2, 14 (§ 14 N. 5) *Ἰάκωβον* (statt *Λευεὶν*) *τὸν τοῦ Ἀλφαίου* mit D It. — 15) Mt 5, 4 (§ 16 N. 3) *παρακληθήσονται* in's Syrische übersetzt *sie werden gebeten werden, man wird sie anflehen;* dem entsprechend Lc 6, 24 (§ 16 N. 11) *τὴν παράκλησιν ὑμῶν eure Bitte, euren Wunsch* und Lc 16, 25 (§ 54 N. 7) *παρακαλεῖται er wird gebeten* (bei A p. 383, 16 in freier Reproduction *du bittest von ihm*). — 16) * Mt 5, 17 (§ 17 N. 5) stark abgekürzt und ausgestossen *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* cf. Clem. hom. Const. ap. — 17) * Mt 6, 6 (§ 18 N. 1) *ὁ βλέπων τὰ κρυπτά* (statt *ἐν τῷ κρυπτῷ*) cf. Clem. hom. — 18) * In Mt 7, 1. 2 oder Lc 6, 37 (§ 19 N. 1) war ein *ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν* eingeschaltet cf. Polycarp. — 19) Lc 7, 14 (§ 21 N. 2) *νεανίσκε νεανίσκε* mit D It. Es fehlt Sc. — 20) * Lc 8, 46 (§ 23 N. 7) *μεγάλην* bei *δύναμιν.* — 21) * Lc 8, 54 oder Mr 5, 41 (§ 23 N. 12) zweimal statt einmal *ἡ παῖς* oder *τὸ κοράσιον* oder *talitha* mit einer einzigen Italahs. — 22) * Lc 10, 1 (§ 24 N. 1) *iuxta similitudinem suam* statt *πρὸ προσώπου αὐτοῦ.* — 23) * Mt 10, 37 cf. Lc 14, 26 (§ 24 N. 18) *Qui me non magis amat quam patrem suum et matrem suam neque etiam magis quam animam suam, discipulus meus esse nequit.* — 24) * Lc 7, 21 cf. Mt 11, 4 (§ 26 N. 2) ist *καὶ ἠκούσατε* ausgestossen mit cod. gr. X. — 25) * Mt 12, 22 *surdum et mutum et caecum* cf. It. — 26) * Mt 11, 25. Lc 10, 21 (§ 29 N. 7) *pater caelestis* anstatt *πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, wie auch Ephräm in seinem Graecus las. — 27) Mt 11, 27. Lc 11, 22 (§ 29 N. 8) Umstellung der beiden Satzhälften mit vielen Griechen des zweiten Jahrhunderts gegen alle syrischen Versionen. — 28) * Mt 13, 23. Mr 4, 20. Lc 8, 14 (§ 31 N. 5) für *τὴν καλὴν γῆν terram bonam et opimam (pinguem).* — 29) * Zu Mt 15, 4 (§ 36 N. 1) ist zugesetzt *et qui blasphemat deum, crucifigatur.* — 30) * Mt 15, 19. Mr 7, 21 (§ 36 N. 4) anstatt *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται in corde sunt.* — 31) * Mt 15, 27 (§ 37 N. 4) *τοῦ κυρίου* statt *τῶν κυρίων*, ausserdem mit den Occidentalen der syrische Zusatz *et vivunt* getilgt. — 32) * Zwischen Jo 4, 13 u. 14 (§ 38 N. 5) wahrscheinlich eingeschaltet: *mea aqua e caelo descendit.* — 33) * Jo 5, 14 (§ 40 N. 5) *ἵνα μὴ χρεία σοί τινος γένηται* statt *ἵνα μὴ χεῖρον σοί τι γένηται.* — 34) * Jo 5, 26 (§ 40 N. 11) *ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* wahrscheinlich ausgestossen. — 35) Jo 5, 27 (§ 40 N. 12) *Dedit ei potestatem ut iudicium faciat filius hominis* setzt vielleicht keinen anderen griechischen Text voraus, da *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν* als ein *ὡς υἱός* oder *ὡς υἱῷ ἀνθρώπου* aufgefasst werden konnte. Aber die Abweichung von den syrischen Versionen bleibt evident. — 36) * Mt 17, 27 (§ 45 N. 2) *σκανδαλίσῃς* oder *σκανδαλίζῃς* statt *σκαν-*

δαλίσωμεν oder *σκανδαλίζωμεν*. — 37) * Mt 19, 11 (§ 46 N. 2) *τοῦτο* statt *τὸν λόγον τοῦτον* cf. Justin. — 38) Lc 16, 22. 23 (§ 54 N. 3) *καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ᾅδῃ. καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις κτλ.* cf. ℵ Ev. hieros. It. — 39) Mt 10, 36 (§ 56 N. 2) *ποιήσω ὑμῖν* (ohne *τί θέλετέ με*) mit D cf. It. — 40) * Mt 21, 19 cf Mr 11, 38 (§ 61 N. 1) *festinanter venit* statt *ἦλθεν*. — 41) Mt 21, 29. 30 (§ 64 N. 3) die Umstellung mit cod. gr. B (cf die gemischte LA von D It.) gegen die meisten Griechen und alle Syrer. — 42) Mt 21, 41 (§ 65 N. 4) *malos per mala* für *κακοὺς κακῶς* gegen alle syrische Tradition. — 43) * Jo 9, 1 (§ 70 N. 1) wahrscheinlich *ὑπήντησεν ἀνθρώπῳ τυφλῷ* statt *εἶδεν ἄνθρωπον τυφλόν*. Für diese und die 4 folgenden Fälle fehlt Sc. — 44) * Jo 9, 7 (§ 70 N. 3) *τὸ πρόσωπόν σου* hinter *νίψαι*. Ausser den egyptischen Versionen, welche ebenso, ist zu vergleichen der lat. Palatino-Vindob., welcher *lava oculos tuos* hat. — 45) Jo 10, 8 (§ 71 N. 1) *πρὸ ἐμοῦ* mit codd. gr. B D etc., aber auch Hl, gegen P ℵ E etc. It. — 46) * Jo 11, 9 (§ 72 N. 6) *ἐν τῷ φωτί* statt *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* nur mit cod. gr. X. — 47) Jo 11, 14 (§ 72 N. 8) *ὁ φίλος ἡμῶν* hinter *Λάζαρος* mit D allein. — 48) * Lc 19, 42 (§ 74 N. 4) las T etwa so *εἰ ἔγνως καίγε τὴν ἡμέραν σου ταύτην* oder *τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς εἰρήνης σου*. Ueber das Weitere s. oben S. 227 Nr. 23. — 49) * Lc 19, 38 (§ 74 N. 8) *δόξα ἐπὶ τῆς γῆς* statt *δόξα ἐν ὑψίστοις* mit 2 griech. Minuskeln. — 50) Lc 17, 21 (§ 76 N. 2) *in corde vestro* = *ἐντὸς ὑμῶν*, eine verdeutlichende Uebersetzung. — 51) * Jo 14, 9 (§ 85 N. 6) *ἐγνώκατε* statt *ἔγνωκας* mit It. Es fehlt aber Sc. — 52) * Jo 14, 30 (§ 85 N. 12) *οὐδὲν τῶν αὐτοῦ εὑρίσκει* statt *οὐδὲν ἔχει* oder *οὐδὲν ἔχει εὑρεῖν* oder *εὑρήσει οὐδέν*. —

Zweierlei ergibt sich mit gleicher Sicherheit aus vorstehenden Verzeichnissen: erstens, dass das syrische Diatessaron in einem innigen Verwandtschaftsverhältnis zu Sc steht, und zweitens, dass der Verfasser oder Redactor dieses syrischen Diatessaron eine von allen syrischen Evangelienübersetzungen unabhängige Kenntnis des griechischen Evangelientextes besass. Das Letztere ist durch die 52 Beispiele der V. Classe so unmittelbar bewiesen, dass jedes weitere Wort Verschwendung wäre. Das Erstere würde schon durch die Beispiele der III. Classe sehr wahrscheinlich gemacht sein [1]); es wird bewiesen durch jedes

1) Dazu kommen wahrscheinlich noch manche Fälle, wo T von P abweicht, Sc aber defect ist, und es gehören hieher alle die Fälle, wo T mit Sc und P zugleich oder mit P allein, wo Sc fehlt, in mehr oder weniger freier und origineller Wiedergabe des griechischen Originals übereinstimmt z. B. § 4 N. 4 u. 6; § 9 N. 2; § 58 N. 2. Denn an eine Abhängigkeit des T von P ist ja nicht zu denken. Die Fälle von Uebereinstimmung zwischen T und P gegen Sc in der IV. Classe sind immer zugleich Annäherungen an das griechische Original, welches dem T, wie

beliebige halbe Dutzend der Beispiele der I. Classe. Besteht aber ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen T und Sc, so ist es auch unerlaubt, die in der II. Classe zusammengestellten Beispiele des Zusammentreffens von T und Sc in zum Theil auffälligen und seltenen LAen durch Zufall zu erklären. Es bleibt nur die Wahl zwischen den beiden oben S. 222ff. im voraus aufgestellten Hypothesen: entweder der Verfasser des syrischen Diatessaron hat die älteste uns bekannte syrische Evangelienübersetzung schon vorgefunden und sich in der Wahl der LAen und des syrischen Ausdrucks in ausgedehntem Masse an dieselbe angeschlossen, oder das syrische Diatessaron ist älter als Sc, und dieser erste syrische Uebersetzer der vollständigen Evangelien hat sich nach Möglichkeit an das Diatessaron angelehnt. Dass das Eine wie das Andere mit den dürftigen geschichtlichen Nachrichten sich vertrage, wurde schon gezeigt; und auch das ist in beiden Fällen gleich sehr begreiflich, dass der Spätere trotz selbständiger Kenntnis des griechischen Evangelientextes an die bereits vorhandene Gestalt des syrischen Evangeliums, mag dies eine Evangelienharmonie oder eine Uebersetzung der vollständigen Evangelien gewesen sein, geflissentlich anknüpfte; denn in solchen tief in das kirchliche und besonders in das gottesdienstliche Leben eingreifenden Dingen ist nur die Unvernunft radical. Aber bei genauerer Vergegenwärtigung beider Möglichkeiten ist doch die Annahme einer Abhängigkeit des Sc von T ebenso unhaltbar, wie die einer Abhängigkeit des T von Sc unvermeidlich. Es ist keine Zufälligkeit, dass es ersterer Annahme an aller geschichtlicher Analogie fehlt, d. h. dass niemals auf Grund einer Evangelienharmonie eine vollständige Evangelienübersetzung entstanden ist. Es liegt in der Natur der Sache. Wer sich anschickt die vollständigen Evangelien aus einer fremden Sprache in die eigene zu übersetzen, kann von einer bereits in dieser Sprache vorliegenden Evangelienharmonie, zumal einer so künstlich und kunstvoll componirten, wie T ist, wenig Gebrauch machen. Die Erleichterung, welche die Benutzung einer

---

oben gezeigt, ohne Frage bekannt war. Sollte irgend ein auffälliger Ausdruck bei T und P sich finden, welcher sich nicht bequem genug aus gleicher Abhängigkeit beider Syrer vom griechischen Original erklären liesse (s. etwa § 17 N. 18), so würde P als von T abhängig zu denken sein.

solchen gewähren möchte, wird weit überwogen durch die mühselige Arbeit, die disiecta membra der als Ganzes vorliegenden und als Ganzes zu übersetzenden Evangelien in der Harmonie aufzusuchen, und zwar immer auf die Gefahr hin, das Gesuchte überhaupt nicht zu finden, da die Harmonie immer nur Theile des Evangelientextes enthält. Ein syrischer Uebersetzer der vollständigen Evangelien, welcher sich an das Diatessaron als eine Vorarbeit anschliessen wollte, hätte z. B. bei der Uebersetzung von Mt 21 nach einander § 74. 61. 64. 65 des Diatessaron aufsuchen müssen, und er hätte dort fast nirgends eine einfache Uebersetzung des ihm als Object seiner eigentlichen Arbeit vorliegenden Textes, sondern überall nur einzelne Sätze seines Kapitels mit Sätzen aus anderen Evangelien in zum Theil wunderlichster Verquickung gefunden. Und was bei Matthäus und Johannes nur in einzelnen Theilen ausführbar gewesen wäre [1]), wäre bei Marcus und Lucas fast überall eine völlige Unmöglichkeit gewesen, wie Jeder einsehn wird, der nach meinem Index am Schluss des Buchs die einzelnen Stücke dieser Evangelien aufsucht und bedenkt, dass das alte Diatessaron keinen solchen Index hatte. Die Verwandtschaft zwischen T und Sc müsste also lediglich daraus erklärt werden, dass dem Uebersetzer der vollständigen Evangelien der Wortlaut des bisherigen Evangeliums seiner Kirche, des Diatessaron, im Gedächtnis gelegen und ihn bei seiner Uebersetzungsarbeit bewusst oder unbewusst zur Wahl dieses oder jenes syrischen Ausdrucks bestimmt hätte. Aber das reicht nicht aus, den nachgewiesenen Thatbestand zu erklären. Es wäre namentlich nicht zu begreifen, wie Sc, welcher auf Schritt und Tritt bei der Vergleichung seines griechischen Originals mit dem syrischen Diatessaron wahrnehmen musste, wie frei dessen Verfasser mit dem Evangelientext geschaltet hatte, doch eine Menge diesem eigenthümlicher LAen gegen seinen Originaltext aufgenommen hätte.

Man wird sich auch nicht auf solche LAen in Sc, wo ähnliche Textmischungen wie in T vorliegen, zum Beweise dafür berufen können, dass Sc unter dem Einfluss einer Evangelienharmonie entstanden sei. Aber in welcher alten Bibelüber-

1) Er hätte z. B. Jo 7, 32—11, 57 in T § 68—72 und Jo 13, 33— c. 17 in T § 84—89 in unterbrochener Folge gefunden.

setzung fänden sich solche so zu sagen harmonistische LAen nicht? Allerdings finden sich hier auch solche, welche dann in T wiederkehren z. B. § 15 N. 1, aber dort ist auch der analoge Fall einer lat. Hs. danebengestellt, oder § 67 N. 1, aber die Harmonisirung ist nicht ganz die gleiche. In einigen Fällen von Textmischung ist die Uebereinstimmung zwischen Sc und T genau z. B. § 10 N. 11; § 66 N. 7, in andern z. B. § 30 N. 2 sieht der harmonistische Text von Sc wie ein erster schüchterner Versuch aus, welchen T kühn durchführt. Und warum soll T, wenn er Sc vor sich hatte, nicht auch gerade solche harmonistische LAen aus Sc aufgenommen und den darin enthaltenen Winken bei seiner harmonistischen Arbeit gefolgt sein? Entscheidend gegen die Hypothese einer Abhängigkeit des Sc von T ist aber auch schon der eine Umstand, dass der Text von T eine Mittelstellung zwischen Sc und P einnimmt, wie die Beispiele der IV. Classe im Vergleich mit denen der Classen I—III veranschaulichen. Die abentheuerliche Vorstellung, dass T ausser einem griechischen Original zwei syrische Uebersetzungen der vollständigen Evangelien, nämlich Sc und P benutzt haben sollte und daraus jene Mittelstellung zu erklären wäre, wurde schon abgewiesen. Die Annäherungen von T an P, welche Abweichungen von Sc darstellen, sind zugleich Annäherungen an den oder an einen bestimmten griechischen Text. Das gilt aber auch fast von allen Fällen der V. Classe. Diese Abweichungen von Sc bezeichnen also eine Stufe auf dem Wege der in den Grundzügen geschichtlich klaren Entwicklung des evangelischen Textes bei den Syrern. In dem Fortschritt des immer engeren Anschlusses an den griechischen Text, welchen wir in der Aufeinanderfolge von Sc, Peschitta, Philoxeniana, Heracleensis wahrnehmen, nimmt T die zweite Stelle, die zwischen Sc und Peschitta ein. Wie sollte das nicht auch seine geschichtliche Stellung sein? Oder wie wäre es zu erklären, dass ein auf den Schultern von T stehender Sc Abweichungen vom griechischen Original sich erlaubt hätte, welche schon T vermieden und dann die Peschitta wieder beseitigt hätte?

Also verhält es sich umgekehrt. Das syrische Diatessaron ist unter starker Benutzung der ältesten syrischen Uebersetzung der vollständigen Evangelien entstanden. Daneben aber hat der Verfasser von seiner Kenntnis des griechischen Evangelientextes

reichsten und freiesten Gebrauch gemacht. Es fragt sich nur, ob dieser griechische Text eine Abschrift der vier Evangelien, oder ob er eine Evangelienharmonie, ein griechisches Diatessaron, war. Man müsste in letzterem Fall jedenfalls darauf verzichten, die weitere Frage zu beantworten, ob das syrische Diatessaron als eine eigentliche, nur unter partieller Benutzung des Sc angefertigte Uebersetzung eines griechischen Diatessaron, oder als eine neue harmonistische Bearbeitung des Evangelienstoffs in syrischer Sprache zu denken wäre, für welche das griechische Diatessaron vielleicht nur theilweise das Modell und jedenfalls nur theilweise den Text geliefert hätte. Das müsste unentschieden bleiben, solange jenes griechische Diatessaron nicht wiedergefunden wäre. Aber was könnte uns überhaupt zu der Annahme bestimmen, dass es jemals ein solches griechisches Diatessaron gegeben habe? Es fehlt jede positive Nachricht dieses Inhalts [1]). Alle von eigener Kenntnis zeugenden Nachrichten über das Diatessaron beziehen sich auf unser syrisches Buch. Das Gleiche gilt aller Wahrscheinlichkeit nach von den auf Hörensagen beruhenden Mittheilungen des Eusebius und des Epiphanius. Das Schweigen der übrigen Griechen und Lateiner über Tatian's Diatessaron, die unanfechtbare Thatsache, dass weder in der griechischen noch in der lateinischen Kirche der ersten 5 Jahrhunderte irgend welche Evangelienharmonie anstatt der kanonischen Evangelien oder neben denselben in Gebrauch gewesen ist: das alles macht die jeder Stütze in der Ueberlieferung ermangelnde, durch innere Gründe nicht zu erhärtende Annahme, dass das syrische Diatessaron Uebersetzung oder freie Bearbeitung eines griechischen Diatessaron sei, so unwahrscheinlich wie möglich. Man hat vermuthet, dass die evangelischen Citate in den apostolischen Constitutionen aus einer Evangelienharmonie oder geradezu aus Tatian's Diatessaron geschöpft seien [2]). Aber abgesehn davon, dass es bei einem aus so verschiedenen Quellen zusammengeflossenen und durch so verschiedene bearbeitende Hände hindurchgegangenen Werke wie unsere griechischen apostolischen Constitutionen sind, ein sehr unsicheres Unternehmen ist, die Quelle sämmtlicher

---

1) Vgl. für diese und die folgenden Bemerkungen oben S. 18—44.

2) Wetstein Nov. Test. (1751) Proll. p. 66 oben. Lagarde, Constit. apost. praef. p. VII.

darin enthaltener Evangeliencitate nachweisen zu wollen, so ergibt die Vergleichung durchaus keine nähere Verwandtschaft zwischen T und den meist sehr ungenauen Evangeliencitaten der Constitutionen [1]). Ebenso verhält sich's mit den Citaten in den Pseudoclementinen [2]). Es sind in den Noten des zweiten Abschnitts einige Parallelen aus den Homilien des Clemens angeführt, aber viel häufiger als mit diesen berührt sich T mit dem cod. Cantrabrigiensis und der Itala. Wenn es sich anders verhielte, wenn irgendwo eine nur bei T zu findende, also wahrscheinlich von ihm geschaffene LA oder Textmischung in dieser Literatur zu finden wäre [3]), so würde auch daraus noch nicht folgen, dass T ursprünglich griechisch abgefasst war, oder auch nur

---

1) Ich fand bei allem Suchen nur zwei Fälle einer nennenswerthen Annäherung: a) Es könnte nach const. ap. II, 36 ed. Lagarde p. 64, 3 allenfalls vermuthet werden, dass der Verfasser in Mt 6, 20 (und 19) das T § 18 N. 7 ausgestossene *οὔτε βρῶσις* in seinem Text auch nicht gefunden hätte. Aber wer möchte bei der Freiheit der Anspielung diesen Schluss wagen? b) In const. ap. VI, 19 p. 181, 3 liegt eine ähnliche, aber auch nur ähnliche Abkürzung von Mt 5, 17 vor wie in T § 17 N. 5 (s. dort). Aber was lag bei der schwerfälligen Umständlichkeit des kanonischen Textes näher? — An zahlreichen Stellen dagegen wo T eine mehr oder weniger eigenthümliche Textgestalt geschaffen oder gefunden hat, haben die const. ap. das Gewöhnliche. Cf. z. B. Lc 2, 14 in T § 4 N. 4 mit const. VII, 47 p. 229, 10; oder Mt 5, 34 in T § 17 N. 13 (Tilgung des *ὅλως*) mit const. VI, 23 p. 187, 7; VII, 3 p. 200, 12; oder Mt 5, 27. 28 in T § 17 N. 11 mit const. I, 1 p. 2, 12; oder Mt 10, 37 (Lc 14, 26) in T § 24 N. 18 mit const. V, 4 p 127, 14; oder Lc 19, 44 in T § 74 N. 6 mit const. V, 15 p. 145, 19 (*ἐπισκοπῆς*); oder Jo 11, 48 in T § 72 N. 20 mit const. VI, 25 p. 188, 12; oder Jo 1, 29 in T § 9 N. 3 mit const. VII, 47 u. 48 p. 229, 17 u. 25. Die Perikope Jo 7, 53—8, 11, welche in T (s. zu § 69 N. 1) sicher gefehlt hat, wird in const. II, 24 p. 49, 7—11 benutzt.

2) Auch für diese nimmt Lagarde, Clementina, Vorrede S. 7 als Quelle eine Evangelienharmonie an. Ich bestreite das nicht in jedem Sinne. Soweit es richtig ist, lässt sich's nur durch eine Untersuchung der judenchristlichen Evangelien überhaupt zeigen. Mit unserem T haben diese Citate nichts zu schaffen.

3) Ich habe vergeblich gesucht. Parallelen wie die zu T § 17 N. 8; § 18 N. 1; § 29 N. 8 citirten sind nicht von dieser Art. Dagegen fehlt's nicht an Beweisen dafür, dass Clem. hom. aus anderer Quelle geschöpft hat. Es konnte z. B. aus T § 16 N. 1 (= Mt 5, 3) kein Mensch herauslesen *ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν* Clem. hom. XV, 10 ed. Lagarde p. 150, 5.

während der ersten 5 Jahrhunderte griechisch existirt habe; denn unter den verschiedenen Literaturschichten, welche in den uns erhaltenen Gestalten des Clemensromans verarbeitet sind, haben sich wahrscheinlich auch syrische Schriften befunden. Diese könnten also vom syrischen Diatessaron abhängen. Aber es ist auch nicht der Schein eines Beweises dafür herzustellen.

Es darf hiernach als bewiesen angesehn werden, dass das dem Tatian zugeschriebene Diatessaron von Haus aus ein syrisches Buch war. Vieler künstlicher Vorstellungen sind wir dadurch entledigt. Ein des Griechischen kundiger Syrer hat das Diatessaron mit den einfachsten Mitteln hergestellt. Er legte die vorhandene syrische Uebersetzung der Evangelien, sicherlich die einzige, die es damals gab, zu Grunde, verglich sie aber durchweg mit einem Exemplar der griechischen Evangelien, dessen Text er vielfach bevorzugte und auf eigene Hand übersetzte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, und der Erfolg hat es bestätigt, dass er mit seiner Arbeit dem Gemeindegottesdienst dienen wollte. Anstatt der vier Bücher mit ihrer leicht verwirrenden Mannigfaltigkeit sollte ein einheitliches, alles Wesentliche der Geschichte und Lehre Jesu enthaltendes und aus den authentischen Darstellungen der Evangelisten zusammengesetztes Buch fortan der Erbauung der Gemeinde zu Grunde liegen, ein neues Evangelium und doch nur eine bequemere Form des alten und ewigen Evangeliums. Wie ferne es ihm lag, über die Quellen, aus denen er schöpfte, ein abschätziges Urtheil zu fällen oder sie in jeder Hinsicht aus ihrer auctoritativen Stellung und aus dem Gedächtnis der Kirche zu verdrängen, sieht man daran, dass er seinem Werk einen Titel gab, welcher gleich an der Schwelle dessen Abhängigkeit von den Evangelien der katholischen Kirche bezeugte. Denn dass der Name Diatessaron, welcher dem Buch von seiner ersten Erwähnung in der Literatur an anhaftet, wirklich, wie schon Eusebius bezeugt, vom Verfasser des Buchs herrührt, wird heute Niemand mehr in Abrede stellen. Er ist so originell wie die ganze Idee des Buchs. Da die syrische Uebersetzung der vier Evangelien, welche ihm vorlag, den griechischen Namen *Εὐαγγέλιον* als Gesammttitel führte [1]), so drückte er das Unterscheidende der

1) S. oben S. 107; über den Gebrauch des Worts in der Doctrina Addaei oben S. 91 ff.

neuen Form des Evangeliums gleichfalls in griechischer Sprache aus und zwar wahrscheinlich so, dass er zu dem bisherigen אונגלירן (*εὐαγγέλιον*) ein דדיטסרון (*τὸ διὰ τεσσάρων*) hinzufügte. Ob jedes Kind oder auch jeder Landgeistliche den Wortsinn sofort ganz richtig auffasste, konnte ihm ebenso gleichgültig sein, als es uns ist, ob alle Gemeindeglieder von Worten wie Katechismus, Kapitel, Vers, Perikope u. s. w. ein etymologisch richtiges Verständnis haben. Genug, dass alle halbwegs Gebildeten die Vierzahl heraushörten (s. oben S. 104), und dass er seinem Gedanken einen bezeichnenden Ausdruck gegeben hatte. Es heisst *διὰ τεσσάρων* nicht „der aus vier Tönen gebildete Accord" und hat mit dem modernen musikalischen Begriff der Harmonie gar nichts zu schaffen; schon darum nicht, weil die antike Musik die Mehrstimmigkeit des Gesangs gar nicht und die Mehrstimmigkeit der Instrumentalmusik höchstens in ihren Anfängen kannte [1]). Einen musikalischen Sinn wird der Ausdruck gleichwohl haben; denn erstlich ist *διὰ τεσσάρων* ein musikalischer Kunstausdruck, und zweitens will sich, wenn man hiervon absieht, kein erträglicher Sinn ergeben [2]). Es bedeutet *διὰ τεσσάρων* entweder die „durch vier" Töne hindurchgehende Scala oder, davon abgeleitet, das Intervall, welches wir Quarte nennen. Letzteres gibt in der Anwendung auf unser Buch keinen Sinn, wohl aber Ersteres. Einer durch nur vier auf einander folgende Töne sich hin und her bewegenden Melodie, oder auch einem Instrument mit vier Saiten, welche der Spieler nach einander und in wohllautender Abwechselung erklingen lässt, gleicht dies Evangelium. Nur hat hier der Ver-

---

1) Auch Westphal (Harmonik und Melopöie der Griechen. 1863. Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik. 1864) hat doch nur sehr bescheidene Anfänge der Mehrstimmigkeit bei den Alten nachweisen können. Cf. die gründlichen Erörterungen von E. Krüger in den Gött. Gel. Anz. 1865 S. 1241—62, besonders S. 1251 f.

2) Nicholson, the Gospel accord. to the Hebr. p. 16 will nach Analogie biblischer Wendungen wie *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου* verstehen *the Gospel as published through the mouths of Four.* Aber das wäre nichts Charakteristisches für dies Evangelium im Gegensatz zu den vier getrennten Evangelien, und ein andrer Gegensatz ist doch kaum denkbar. Zu Urhebern gerade dieser besondern Gestalt, welche er erst dem Evangelium gegeben, konnte der Verfasser unmöglich die vier Evangelisten machen.

fertiger des Instruments dem ausübenden Künstler alle Mühe im voraus abgenommen. Der Vorleser, der aus diesem Buch vorliest, braucht kein Künstler zu sein, welcher die vier Saiten zu spielen versteht, sondern ohne eigenes Verdienst lässt er die vier Stimmen der Evangelisten nach einander, bald in rascherem, bald in langsamerem Wechsel erklingen, so oft er vorliest; und der Eindruck, welchen der Hörer empfängt, ist der einer wohllautenden Melodie, der alle das Ohr beleidigenden Dissonanzen vermeidenden Tonfolge d. h. der *ἁρμονία* im antiken Sinne.

Aber *a potiori fit denominatio.* Aus dem Namen folgt nicht, dass in das Diatessaron keine Worte oder Sätze aufgenommen worden seien, welche der Verfasser nicht entweder in seinem griechischen oder in seinem syrischen Exemplar der vier Evangelien gefunden hätte. Das bedarf der Erörterung; denn die ihm vorliegende syrische Evangelienübersetzung ist uns nur unvollständig erhalten, und die griechischen Evangelientexte des zweiten Jahrhunderts, auf dessen Ausgang wir durch die Tradition über das Diatessaron hingewiesen sind, waren ausserordentlich mannigfaltig nicht bloss in Bezug auf Wörter und Silben, sondern auch in Bezug auf ganze Aussprüche und einzelne Erzählungsstücke. Wir können daher nicht mit Sicherheit behaupten, dies oder jenes dem späteren kanonischen Text fehlende Stück habe auch in dem von T benutzten griechischen Exemplar oder, soweit Sc verloren gegangen ist, in diesem gefehlt. In Sc fand T beträchtliche Stücke, welche unsere heutige Kritik als apokryphe Zuthaten vom echten Text der Evangelien ausscheidet. Theilweise hat er sie sich angeeignet, so Mr 16, 9—20 oder Stücke davon (§ 100 N. 1. 3. 4. 7), so den Zusatz zu Lc 23, 48 (§ 97 N. 8). Theilweise hat T sie verworfen oder wenigstens unbenutzt gelassen, wie die auch in der abendländischen Kirche früh und weit verbreiteten Zusätze zu Mt 20, 28 (§ 56). Es ist daher an sich möglich, dass alle diejenigen Elemente des Diatessaron, welche wir in den erhaltenen Hss. und Versionen der Evangelien nicht nachweisen können, in dem griechischen Exemplar, das T benutzte, oder soweit Sc verloren ist, in diesem geschrieben standen. Aber nothwendig ist das nicht und auch nicht wahrscheinlich. T hat sich durch den selbstgewählten Titel seines Buchs nicht abhalten lassen, die Grenzen seiner vier Evangelien mehrfach zu überschreiten. Er hat Act. 1, 18 in die Erzählung des Matthaeus vom Ende

des Judas eingeschaltet (§ 94 N. 2), und er hat wahrscheinlich Act 1, 4 auf den Spruch aus Lc 24, 49 umgestaltend einwirken lassen (§ 100 N. 6). Es wird auch kaum bestritten werden, dass T in seinen Bericht von der Stiftung des Abendmahls etwas aus 1 Cor 11 hat einfliessen lassen (§ 83 N. 5). Darnach ist es möglich, dass er auch Anderes, was er weder in seiner syrischen, noch in seiner griechischen Evangelienhandschrift las, was ihm aber glaubwürdig oder wichtig schien, in sein Werk aufnahm. Das Urtheil des Ebedjesu, dass Tatian kein einziges eigenes Wort zu den von ihm verarbeiteten Evangelien hinzugethan habe (oben S. 101 N. 1), mag buchstäblich genommen beinah wahr sein. Erfunden mag er nichts haben, aber herübergenommen aus anderen Quellen als den vier kanonischen Evangelien hat er doch Einiges. Ein sehr entwickeltes Bewusstsein vom Unterschied des Kanonischen und des Nichtkanonischen dürfen wir ihm ohnehin nicht zuschreiben; die nachher noch näher zu erörternde Behandlung der vorgefundenen Texte zeugt von einem in dieser Hinsicht noch sehr ungebundenen Gefühl. Also kann manches vom Standpunct der heutigen Textkritik apokryph erscheinende Element des Diatessaron wirklich aus einer auch damals durchaus nicht kanonischen Quelle geflossen sein. Es ist doch Einiges. T § 9 N. 9 liegt der Wortlaut nicht vor, aber die Thatsache steht fest, dass dort die durch Justin und durch alte Apokryphen bezeugte Sage von einer Lichterscheinung im Jordan bei der Taufe Jesu aufgenommen war. Sollte sie T in seinem griechischen Evangelium gefunden haben? In Sc fehlt sie, aber auch in allen anderen Versionen und Hss. Sie widersprach in keiner Weise dem kirchlichen Bewusstsein. Wie sollte sie aus allen indirect ins zweite Jahrhundert hinaufreichenden Documenten verschwunden sein, wenn sie zur Zeit T's in griechischen Hss. des Matthäus oder Lucas zu lesen war? — Der apokryphe, sonst gar nicht bezeugte Zusatz zu Mt 15, 4 *et qui blasphemat deum, crucifigatur* § 36 N. 1 sieht nicht darnach aus, als ob eine im Stillen geschäftige kirchliche Kritik ihn nachträglich mit ausnahmslosem Erfolg exstirpirt habe. Ebensowenig das Wort *mea aqua e caelo descendit* § 38 N. 5[1]). Eine harmlose Erweiterung des

1) Zweifelhafter ist, ob auch Jo. 4, 42 apokryphisch erweitert war s. § 38 N. 13.

kanonischen Textes war es, wenn dem Satz Mt 18, 7 *ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν σκάνδαλα κτλ.* ein Seitenstück, etwa *ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν ἀγαθά, καὶ μακάριος ἐκεῖνος, δι᾽ οὗ ἔρχεται* vorangestellt wurde § 50 N. 4. Unbedeutende Zuthaten dieser Art scheinen in der letzten aus den Schlussabschnitten der drei synoptischen Evangelien componirten Perikope § 100 N. 1. 2. 4 angebracht zu sein. In dem Zusammenhang von Mt 21, 21. 22; Mr 11, 23. 24. Lc 17, 5 § 61 N. 7 stand das Wort Jesu: *Ihr sollt nicht zweifeln und in der Welt versinken.* Im Zusammenhang von Lc 17, 20—25 stand als Wort Jesu: *Mundabit* (sc. filius hominis) *domum regni sui ab omni scandalo* § 76 N. 4. Nicht alles Apokryphe, was uns in Ephräm's Commentar vorkommt, darf ohne weiteres auf T zurückgeführt werden. Gelegentlich beruft sich E ausdrücklich auf Traditionen aus anderer Quelle [1]). In einem anderen Fall § 50 N. 8 war nachzuweisen, dass eine apokryphe Zuthat zu Mt 18, 20 (*Ubi unus est, ibi et ego sum*), welche E im Text vorfand, bei Aphraates gleichsam erst in der Entstehung begriffen war. So bleibt Einiges vorläufig ungewiss. E 50 wird als Wort Jesu an die Jünger berichtet: *Elegi vos, antequam terra fieret.* Das sieht aus, wie eine unter Einfluss von Gedanken wie Ephes 1, 4 entstandene Umgestaltung von Jo 15, 16 u. 19, und ist doch etwas Neues. Es kann ein blosser Gedächtnisfehler sein, wenn E 230 angibt, dass Jesus das Wort aus Mt 11, 23 in Jerusalem gesprochen habe. Es ist in T überhaupt nicht nachzuweisen. Aber andrerseits ist zu erwägen, dass T auch den Ort der einen oder andern Begebenheit anders oder genauer als in den Evangelien

---

1) E 240 s. § 94 N. 2 über das Ende des Judas. — Ueber Johannes den Täufer wird Apokryphes berichtet E 36. 50. 165 (Pilatus und Herodes), über seinen Vater Zacharias E 23. — Die Tempelzinne, von welcher Jesus sich bei der Versuchung herabstürzen sollte, steht noch da, während der Tempel im übrigen längst zerstört ist E 44. — Ueber Maria, Jesu Mutter, welche beharrlich mit Maria Magdalena verwechselt wird E 29. 54. 269 sq., wird E 23. 29 aus apokryphen Quellen berichtet. — Aposteltraditionen: Die Kreuzigung des Petrus E 231. 237 cf. carm. Nisib. 59, 2 sq., die Virginität des Johannes E 134, sein Leben bis zu Trajan E 286. Dort E 286 sq. noch Allerlei s. oben S. 54 N. 3. — Als ein apostolisches oder genauer paulinisches Wort wird E 97 citirt: *Qui eum receperunt, pax super eos.* Mösinger vergleicht Gal 6, 16, was doch nicht genügt. — S. auch Anm. 2 auf folg. Seite.

angegeben hat[1]). Hiermit dürfte aber auch Alles aufgezählt sein, was mit einigem Schein des Rechtes als apokryphe Beimischung in T angesehn werden kann[2]). Im Vergleich zu der Masse des übrigen Inhalts ist's verschwindend wenig und daher nicht zu verwundern, wenn einem Theodoret oder einem Ebedjesu diese kleinen Zuthaten nicht bemerklich geworden sind. T aber war vollberechtigt, sein Evangelium im Titel als eine Verarbeitung der vier Evangelien der katholischen Kirche zu bezeichnen.

Was er in diesen Evangelien geschrieben fand, können wir, wie bemerkt, nicht überall bis aufs Wort feststellen. Aber mit Bestimmtheit ist zu behaupten: er fand in seinem syrischen Exemplar alles das, was uns von Sc erhalten ist, und er fand in seinem griechischen Exemplar alles das, was mit den Mitteln unserer Textkritik als der eiserne Bestand, als der durch alle Veränderungen unberührt gelassene Inhalt der Evangelien zu erkennen ist. Und vor allem ist es unerlaubt, daraus, dass gewisse Stücke in T fehlen, den Verdacht zu schöpfen, dass sie auch in seinem griechischen oder syrischen Exemplar der Evangelien gefehlt haben mögen. In einem Werk, wie das seinige war, mussten manche Worte der kanonischen Evangelien fehlen, wenn es nicht unendlich viele Wiederholungen derselben Sachen in verschiedener Form enthalten sollte; und in einem solchen Werk konnten manche Stücke unbeschadet seines Zwecks fehlen. Es fehlten in der That in T Stücke, welche in der einen ihm vorliegenden Quelle, in Sc, von uns gelesen werden. So die Genealogie Mt 1, 1—17. Ich würde es nicht nöthig finden, dem noch Weiteres hinzuzufügen, wenn nicht noch kurz vor Vollendung meiner Arbeit A. Harnack die überraschende Vermuthung aufgestellt hätte, dass T, als welchen er sich Tatian den Apologeten um die Mitte des zweiten Jahrhunderts denkt, Stücke wie Mt 16, 18 b. 19 und Mt 18, 15—18 in seinem Mat-

1) S. zu § 100 N. 1, und in Bezug auf § 39, dessen Inhalt nach Judäa verlegt war, s. weiter unten die Uebersicht über die Anordnung der evangelischen Geschichte in T.

2) Ueber ein angebliches Apokryphon s. § 49 N. 2, über ein anderes bei Aphraates p. 13 s. § 24 N. 12. — Ein Spruch, welcher bei A 461 (letzte Zeile) und ebenso E 280 vorkommt: *Mundus per gratiam aedificabitur* stammt nicht aus T; denn A führt es als Wort des Propheten, E als Wort Gottes an.

thäus noch nicht gefunden habe. Oder es wird vielmehr für erlaubt erklärt, aus der angeblichen Abwesenheit dieser Stücke von T „den Schluss zu ziehen, dass jene beiden Abschnitte auch noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Matthäus nicht zu lesen waren“ [1]). Man „darf“ eben heute Vieles. Man darf auch noch einen Schritt weiter thun und sich vollends auf den erhabenen Standpunkt A. Ritschl's stellen, welcher aus der Noth gewisser Leute, von welcher Tertullian schon treffend geredet hat [2]), eine Tugend macht, aber auch darauf verzichtet, die Umgestaltungen des evangelischen Textes, welche er passend findet, den armen Leuten plausibel zu machen, „welche die Textüberlieferung des 4. (sage und schreibe: vierten) Jahrhunderts als unbedingt verbindlich für sich ansehn“ [3]). Und wirklich bekommt Ritschl von Harnack S. 477 zum Trost, wenn er dessen bedarf, zu hören, dass im Diatessaron die von Ritschl nach eigenem Geschmack umgestellten Sätze Jo 1, 6—18 „vielleicht“ anders gestellt waren, als in unserem Evangelium. „Möglicherweise hat auch etwas gefehlt, doch ist das nicht sicher.“ Aber sicher ist, wie oben § 42 N. 3 gezeigt wurde, dass T das Wort Jesu vom Bau der Kirche auf dem Felsen Petrus in sein Diatessaron aufgenommen hat, wie er es in seiner syrischen Evangelienübersetzung bereits vorfand. Aber man muss auch sehr irrige Vorstellungen von den Schicksalen der neutestamentlichen Schriften im zweiten und dritten Jahrhundert hegen, wenn man es für möglich hält, dass Stücke wie Mt 16, 18b. 19 oder Mt 1, 1—17 in der von T benutzten griechischen Evangelienhs. noch gefehlt haben. Wie wären dann solche Stücke, die um 150 in den Evangelien noch nicht zu lesen waren, oder, um die Ansicht etwas massvoller und glaublicher darzustellen, als ihr Urheber selbst es gethan, Stücke, die um 150 nur erst in einigen Evangelienhss. vorhanden waren, in den meisten anderen aber noch fehlten, in alle heute direct oder indirect zu uns redenden Urkunden hineingerathen, in die „Itala“, welche zu Tertullian's Zeit nicht mehr neu, also doch spätestens um 170 entstanden war, in die älteste syrische Version, welche er-

---

1) Ztschr. f. KG. IV S. 485.

2) Tertull. de praescr. haer. 38: Quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coëgit aliter disponendi instrumenta doctrinae.

3) So Ritschl in Theol. Stud. u. Krit. 1875 S. 577.

wiesenermassen vor T existirte, in die griechischen Hss. eines Clemens von Alexandrien, eines Irenäus von Lugdunum, in alle die Hss., über deren Abweichungen Origenes so manchmal redet, und in die sämmtlichen Archetype aller Familien der noch heute vorhandenen griechischen Hss. Es wäre doch nur denkbar, wenn zwischen 160—180 ein geheimes Generalconcil stattgefunden hätte, welches nicht nur ein für die katholische Kirche gültiges Verzeichnis der kanonischen Bücher, sondern auch — vermuthlich durch eine eigens hiefür eingesetzte Commission — einen fortan allein gültigen evangelischen Text festgestellt und in diesen einige jüngst fabricirte oder erst in der Commission vorgeschlagene Interpolationen eingetragen und die Vertilgung sämmtlicher bis dahin vorhandener Evangelienhss. anbefohlen hätte. Aber damit noch nicht genug, musste auch in die bereits vorhandenen Evangelienübersetzungen, die lateinische und die syrische, der nunmehr kanonische, interpolirte Text anstatt des ursprünglichen eingeführt werden. Es mussten also wohl Provincialsynoden am Euphrat und in Carthago das Werk der katholischen Bibelrevision fortsetzen und auch den Lateinern und den Syrern einen kanonischen Text nach dem Muster des jüngst hergestellten griechischen Textes schaffen und die Beseitigung der ersten Gestalt der lateinischen und der syrischen Evangelienübersetzung bewirken. Dies alles müsste im Lauf weniger Jahre geschehen und um 180 in allen Theilen der Kirche siegreich durchgeführt worden sein. Die Genealogien z. B., welche T nicht aufnahm, galten den alten Lehrern, auf welche sich Clemens beruft, bereits als so integrirende Bestandtheile der Evangelien, dass sie die Evangelien darnach in die zwei Classen der Evangelien mit und ohne Genealogien eintheilten [1]). Irenäus bespricht sie [2]); und in Sc liegt die des Matthäus bereits in einer zweifellos erweiterten Gestalt vor. Wenn ferner solche Stücke „noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts im Matthäus nicht zu lesen waren", also erst um 160 bis 180 in denselben eingedrungen sind, so ist Irenäus, der damals ein gestandener Mann, ein Diener der Kirche, und mit den zeitgenössischen Verhältnissen wie mit der nächsten Vergangenheit der Kirchen von Kleinasien bis Lugdunum genau bekannt war,

1) Eus. h. e. VI, 14, 5.
2) Iren. III, 21, 9 (Harvey vol. II, 119); III, 22, 3 (H. II, 123).

ein frecher Betrüger und gemeiner Heuchler gewesen, indem er die unter seinen Augen kürzlich erst redigirten, um wesentliche Stücke vermehrten, durch List oder Gewalt in die Gemeinden eingeführten Evangelien als das Fundament und die Tragsäule des kirchlichen Glaubens preist, oder im Gegensatz zu den Verstümmelungen Marcion's und den Zuthaten der Valentinianer und allen Schriftverbesserungen der *emendatores apostolorum* als die allein festen und wahren Evangelien, als die von den Aposteln selbst und ihren Gehülfen der Kirche übergebenen Urkunden ihrer Predigt; oder wenn er der Kirche von der Apostel Tagen bis zu seiner Gegenwart die truglose Aufbewahrung der heiligen Schriften, die Vermeidung alles Dazu- und Davonthuns, die *lectio sine falsatione* nachrühmt[1]). Aber gesetzt, man könnte sich alle diese Ungeheuerlichkeiten gefallen lassen, welche von der Vorstellung der Herstellung eines kanonischen Evangelientextes bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts untrennbar sind, wie gedenkt man sich denn das zu erklären, dass von jenen fingirten kirchlichen Massnahmen grosse, um nicht zu sagen alle Theile des evangelischen Textes nachweislich gar nicht berührt worden sind? nämlich alle die Stellen, an welchen die ältesten Textzeugen materiell Verschiedenes bieten. Ist bei der „Kanonisirung" des Evangelientextes Jo 5, 4 ausgeschieden worden, wie kommt es, dass die lateinische Bibel und die griechischen Hss. vom cod. Al. an, welche doch Mt 16, 18. 19 von der katholischen Redaction sich haben aufdrängen lassen, diesen Vers behielten, oder, wenn die katholische Redaction ihn verworfen hat, wie kommt es, dass Sc א B C D, welche sonst durchweg den katholischen Text haben, diesen Vers ablehnten? Und dieselbe Doppelfrage kehrt bei dem Anhang Mr 16, 9—20,

1) Es ist hier nicht der Ort, auf eine genauere Besprechung der berühmten Stellen einzugehn: III, 1, 1; 11, 6—9; besonders aber IV, 33, 8. Aber ich kann mich nicht enthalten, die goldenen Worte des Bischofs von Durham (Contemp. Rev. 1875, May, p. 866) zu wiederholen: *Any one who will take the pains to read Irenaeus through carefully, endeavouring to enter into his historical position in all its bearings, striving to realize what he and his contemporaries actually thought about the writings of the N. T. and what grounds they had for thinking it, and, above all, resisting the temptation to read in modern theories between the lines, will be in a more favourable position for judging rightly of the early history of the Canon than if he had studied all the monographs which have issued from the German press during the last half century.*

dessen weite Verbreitung während des 2. Jahrhunderts zweifellos ist, und bei vielen anderen Stellen wieder. Die grosse und im ganzen Bereich der Kirche nachweisbare Verwilderung des Evangelientextes in der Zeit vor Origenes beweist, dass die Fortpflanzung und Gestaltung dieses Textes im Lauf des zweiten Jahrhunderts nicht einer die katholische Kirche umfassenden einheitlichen Aufsicht unterstellt gewesen ist; und die trotz der Bemühungen einzelner Gelehrter in den folgenden Jahrhunderten fortbestehende grosse Mannigfaltigkeit der in der katholischen Kirche gebrauchten Evangelienhss. in Bezug auf die Zugehörigkeit ganzer Perikopen und die Wortgestalt vieler einzelner Sprüche beweist, dass vom dritten bis fünften Jahrhundert ebensowenig als im zweiten die Herstellung und Kanonisirung einer bestimmten Textrecension für die katholische Kirche oder auch nur für grosse Theile derselben stattgefunden hat. Was in den griechischen Hss., in der Itala, und in Sc ganz oder wesentlich gleichlautend enthalten ist, ist vor der Abzweigung jener ältesten Uebersetzungen das überall herrschende gewesen, hat also spätestens um 150—160 in allen oder fast allen Hss. des Originaltextes gestanden. Diese Hss. waren damals schon recht gründlich von einander verschieden, wie die Vergleichung der genannten Zeugen beweist. Daraus folgt zunächst, dass zwischen den Autographen der Evangelisten einerseits und denjenigen Hss., welche spätestens um 160—170 der Syrer im Osten, der Lateiner im Westen und ihre griechischen Zeitgenossen in Händen hatten, andrerseits eine Jahrzehnte ausfüllende Geschichte der Verbreitung, Verbesserung und Verschlechterung des Evangelientextes verlaufen ist, und dass vom Standpunct der Textgeschichte aus Meinungen über die Entstehung des Johannesevangeliums, wie sie Baur ausgesprochen hat, einfach als Wahnsinn erscheinen müssen. Aber es folgt auch weiter, dass das, was trotz aller vor 150—160 dem Evangelientext widerfahrenen, hier so und dort anders gearteten Veränderungen in allen Exemplaren des Originals und der Versionen identisch geblieben ist, schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts überall gelesen wurde. Nur in Bezug auf das, wovon der eine oder der andere der zahlreichen Zeugen uns, wie die Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts und die alten Uebersetzungen, soweit wir ihre Urgestalt feststellen können, direct oder, wie die Späteren, indirect bezeugen, dass es im zweiten Jahr-

hundert nicht überall in den griechischen Evangelien stand, entsteht die Frage, ob es etwa erst um die Mitte oder nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts wenn nicht entstanden, so doch erst weiter verbreitet worden sei[1]). Ein solcher Zeuge ist aber T nicht; denn erstens benutzte er bereits die syrische Evangelienübersetzung, welche ausser manchem Ueberschuss auch alles das enthält, was nach der Textgeschichte gemeinsamer Inhalt aller Evangelienhandschriften im zweiten Jahrhundert war, und zweitens hatte der Verfasser des Diatessaron keine Verpflichtung übernommen, Alles, was er in den vier Evangelien fand, in sein Compendium der evangelischen Geschichte aufzunehmen.

Sein Verhalten zu dem Text seines griechischen Exemplars kann nur analog dem offen daliegenden Verhalten zu seinem syrischen Exemplar gedacht werden. Er wählte zwischen den in beiden Quellen vorhandenen Texten, wo sie von einander abweichen. Beide Texte waren aber nahe verwandt. Das Verhältnis lässt sich kurz ausdrücken. Wenn Sc mit cod. gr. D und den ältesten Italahss. näher verwandt ist[2]), als mit א B etc., so gilt das Gleiche vielleicht noch in gesteigertem Masse von dem griechischen Text, welchen T neben Sc und nicht selten gegen Sc besetzte. Um dies einigermassen übersichtlich zu zeigen, ist in obigen Verzeichnissen S. 225 ff. kurz wieder angegeben, mit welchen Textzeugen T in den merkwürdigeren Fällen übereinstimmt. Zu einer Zählung der Fälle, zu einer förmlichen Statistik, wie man sie liebt, ist das Material nicht sicher und gleichmässig genug überliefert. Es genügt das deutlich Vorliegende zur Begründung der Behauptung, dass der von T benutzte griechische Text ebenso wie der in Sc übersetzte und der jener abendländischen Zeugen nicht das Ergebnis gelehrter textkritischer Arbeit ist, wie sie seit Origenes begann, sondern das naturwüchsige Product der sich selbst überlassenen Tradition, nicht ohne Wunderlichkeiten — man denke an die Fälle Jo 1, 17

1) Um Misverständnis zu vermeiden, bemerke ich ausdrücklich, dass ich nicht gesonnen bin aller Conjekturalkritik im N. T. Thür und Thor zu verschliessen. Auch in dem durch alle Hss. und Versionen bezeugten, also die gemeinsame Wurzel dieses weitverzweigten Stammes bildenden Texte können Fehler stecken und stecken wahrscheinlich einige. Aber nur vor jeder weiteren Verbreitung der einzelnen Schriften, in den ersten Jahren nach ihrer Entstehung können solche Fehler entstanden sein.

2) Cf. Hermansen, Disputatio de cod. evv. syr. p. 21 sq.

§ 6 N. 5; Jo 5, 14 § 40 N. 5 —, aber im ganzen von sehr alterthümlichem Gepräge. Es ist auch nicht zu übersehn, dass manches Sonderbare ebensowenig auf Rechnung der griechischen als der syrischen Vorlage T's kommt, sondern ein von diesem selbst geschaffener Ausdruck einer originellen Auffassung des gewöhnlichen griechischen Textes ist s. oben S. 231 Nr. 15. Den originellen Geist des Verfassers erkennt man aber vor allem an der geschichtlichen Anordnung, welche er dem Evangelienstoff gegeben hat.

Ganz leicht ist es nicht, das chronologische Schema dieser evangelischen Geschichte wiederherzustellen; denn E's Commentar hat die kleinen historischen und geographischen Notizen, auf welche jedes Harmonisten Augenmerk ganz besonders gerichtet sein muss, meist unberücksichtigt gelassen, und ferner hat sich T jedenfalls sehr kühne Zusammenstellungen und Umstellungen erlaubt. Auch aus der oben S. 113—219 gegebenen Reconstruction lassen sich die leitenden Ideen nicht einfach ablesen. Schon in der Jugendgeschichte und zwar vor der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus (§ 7) hat T im Anschluss an Jo 1, 6—18 auch die dort folgende Geschichte von der Sendung der Juden an Johannes untergebracht (§ 6), schwerlich in der absurden Absicht, die Leser glauben zu machen, dass dies geschehen sei, ehe Jesus 12 Jahre, also der Täufer 12 Jahr und 9 Monate alt war. Er hat nur an der Hand des Johannesevangeliums sofort historisch belegen wollen, dass Johannes nicht das Licht gewesen und sich auch nicht dafür ausgegeben habe, sondern ein selbstloser Zeuge des Lichts. Daher dieser Vorgriff. Dann erst folgt die erste Geschichte, in welcher man dies Licht aus der selbständig handelnden und redenden Person des jungen Jesus zum ersten Mal hervorleuchten sieht. Auf die Taufe des Dreissigjährigen, die Versuchung, den Anschluss der ersten Jünger (§ 9—11) lässt T nach Jo 1, 44—2, 1 die mit der Hochzeit zu Kana endende Reise von Judäa nach Galiläa folgen (§ 11. 12), unterscheidet diese aber deutlich als eine frühere von derjenigen, welche nach Mt 4, 12. Mr 1, 14. Lc 4, 14 der Versuchung, aber auch der Verhaftung des Täufers unmittelbar gefolgt zu sein schien. Denn nur das Hochzeitswunder verlegt er in diesen ersten galiläischen Aufenthalt Jesu nach der Taufe und trennt diesen galiläischen Aufenthalt von der grossen galiläischen Wirksamkeit, deren Beginn Mt 4, 12—17. Mr 1, 14. 15 deutlich markirt, aber schein-

bar enge an die Versuchungsgeschichte angeschlossen ist, durch den johanneischen Bericht von einer Wirksamkeit Jesu in Judäa und der allmähligen Abnahme der Wirksamkeit des Täufers (§ 13). Er opfert also hier den Schein der synoptischen Darstellung dem Bericht des Johannes, weil er sich sagt, dass die Jo 3, 22—4, 3 berichteten Thatsachen, welche die Freiheit des Täufers voraussetzen, der Verhaftung des Täufers, also auch der durch die Kunde von dieser Verhaftung veranlassten Reise Jesu von Judäa nach Galiläa vorangegangen sein müssen, dass also auch die Reise nach Galiläa Jo 1, 44—2, 1, welche der judäischen Wirksamkeit Jesu neben dem in Freiheit wirkenden Täufer voranging, nicht mit derjenigen Reise nach Galiläa, welche der Verhaftung des Täufers gefolgt sein sollte (Mt 4, 12), identisch sein könne, sondern derselben um ein Beträchtliches vorangegangen sein müsse. T's chronologisches Schema ist hier nur dadurch für die oberflächliche Betrachtung verdunkelt, dass E die Worte nicht commentirt hat, in welchen T von der Reise berichtet hat, welche Jesum von Kana in Galiläa nach dem judäischen Schauplatz seiner nachfolgenden Wirksamkeit (Jo 3, 22 sqq.) geführt hat. Den Inhalt von Jo 2, 14—22; 3, 1—21 hat T ganz wo anders untergebracht (§ 59. 62). Aber da in einer geschichtlich sein wollenden Darstellung Jo 3, 22—4, 3 sich nicht an Jo 2, 11 angeschlossen haben kann, ohne dass gesagt war, Jesus sei von Galiläa nach Judäa zurückgekehrt, so muss zwischen § 12 und § 13 etwas gestanden haben wie das, was T wie wir in Jo 2, 13 las. Warum sollte er dann etwas Anderes geschrieben haben, als was er vorfand? Man könnte sagen, die Worte Jo 3, 22 hätten genügt, die Veränderung des Schauplatzes auszudrücken. Aber warum sollte T, welcher in dieser Partie wie gezeigt dem vierten Evangelisten in der Gruppirung der Massen als Führer folgt, den deutlicheren Ausdruck, welchen ihm dieser in 2, 13 darbot, verschmäht, und auf den Pragmatismus, der dadurch hergestellt wurde, verzichtet haben? Und warum eine Wirksamkeit in Judäa, ohne dass Jerusalem berührt würde? Es muss daher als das allein Natürliche erscheinen, dass auf Jo 2, 1—11 oder 12 sofort Jo 2, 14. 23—25 und dann 3, 22—4, 3 folgte. Wir haben ein erstes Passa, welches Jesus in Jerusalem feierte, von welchem aber aus Gründen, die später durchsichtig werden, die Tempelreinigung und das Gespräch mit Nikodemus getrennt war. Dem Fest-

besuch folgt die Tauf- und Predigtthätigkeit in der judäischen Landschaft (Jo 3, 22—4, 2), dann eine Reise nach Galiläa, (Jo 4, 3), welche mit derjenigen in Mt 4, 12 identificirt wird. Das Wort des Täufers Jo 3, 30 ist eine Weissagung auf das nahe Ende seiner Wirksamkeit; sie ist bereits in Erfüllung gegangen, als Jesus nach Galiläa reist, um nun dort seine grosse Wirksamkeit zu eröffnen. Einen chronologisch bestimmten Einschnitt in derselben bildet das zweite Passa, in dessen Nähe die Speisung der 5000 fällt (Jo 6, 4 T § 34). T hat offenbar angenommen, dass Johannes diese Geschichte hinter Solches gestellt habe, was in der Wirklichkeit später geschehen sei; auch mag's ihm nicht eingeleuchtet haben, dass auf eine erste öffentliche Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa eine solche in Samaria, statt in Galiläa gefolgt sein sollte. Kurz, er lässt Jesus seine Reise von Judäa nach Galiläa (Mt 4, 12. Jo 4, 3) entweder überhaupt nicht durch Samarien machen (Jo 4, 4) oder wenigstens diesmal in Samarien sich nicht aufhalten. Er stellt Jo 6 (§ 34) vor Jo 4, 4 ff. (§ 38) und Jo 5 (§ 40). Aber ganz bald lässt er doch diese beiden Stücke auf Jo 6 folgen und schiebt zwischen die zweitägige Wirksamkeit in Samarien und den Besuch Jerusalems in Jo 5 nur die Heilung des Aussätzigen (§ 39). Wie ein verlorner Posten steht sie da, und ein geschichtliches Bild scheint sich nicht zu ergeben. Jo 4, 4 ff. wird doch von einer Reise von Judäa nach Galiläa berichtet. Wie soll aber eine solche auf die Erzählungen in § 14—37 gefolgt sein, welche ausser § 25 sämmtlich Galiläa und nicht Judäa zum Schauplatz haben? Und ferner, wie sonderbar, dass aus dem galiläischen Aufenthalt, welcher zwischen der Reise durch Samarien nach Galiläa (Jo 4, 4—43) und einem Festbesuch in Jerusalem (Jo 5, 1) zu liegen käme, nichts weiter gemeldet würde, als die Heilung des Aussätzigen? Die Sache liegt ganz anders für den vierten Evangelisten, welcher bis dahin überhaupt noch nicht von einer zusammenhängenden galiläischen Wirksamkeit Jesu geredet hatte. T dagegen hatte dies bereits in vollstem Masse gethan. Es muss ferner die sonderbare Isolirung der Heilung des Aussätzigen erklärt werden. Warum wird sie zwischen Jo 4 und Jo 5 gestellt anstatt der Erzählung in Jo 4, 46—54, welche T hier ausstiess, und wahrscheinlich gar nicht aufgenommen hat? Die Sache wird durchsichtig, sowie man beachtet, dass T aus Jo 4 nichts in § 38 aufgenommen hat, was den

Aufenthalt in Samarien als Bestandtheil einer Reise von Judäa nach Samaria erscheinen liess. Jo 4, 1—3 war schon vorher § 13 untergebracht; von Jo 4, 43—46 hatte T nur v. 44 in § 32 (N. 2) verwerthet. Jo 4, 46b—54 fehlte in T ganz. Ob Jo 4, 43 irgendwo gestanden hat, ist ganz zweifelhaft. Mit Jo 4, 4—42 war es gewiss nicht verbunden [1]). Stand nun also zwischen einer ausführlichen Schilderung einer galiläischen Wirksamkeit (§ 14—37) und dem Bericht von einem Festbesuch in Jerusalem (§ 40) der Bericht über einen zweitägigen Aufenthalt in Samarien (Jo. 4, 4—42 § 38), so ist dies unzweideutig das Stück einer Reise von Galiläa nach Judäa, umgekehrt wie bei Johannes. Das Verfahren ist kühn; aber kein Wort von Jo 4, 4—42 brauchte geändert zu werden. Nur ein kurzer Satz vor Jo. 4, 4 musste den Aufbruch von Galiläa aussagen. Wenn er ihn nicht frei schaffen wollte, so konnte er ihn aus Lc 9, 51 oder 17, 11 bilden. Durch dies Verfahren war nun die Heilung des Aussätzigen (§ 39) ihrem galiläischen Boden entrückt und nach Judäa verpflanzt. Aber das konnte als geschichtlicher Gewinn erscheinen; denn Mt 8, 4. Mr 1, 44. Lc 5, 14 scheint die Nähe des Tempels und des priesterlichen Opfercultus vorausgesetzt zu sein. T's Verfahren ist wiederum kühn, zeugt aber doch von Geist und feiner historischer Beobachtung.

Ist die geschichtliche Anlage des Buchs an diesem Puncte richtig wiedererkannt, so kann's auch nicht mehr zweifelhaft sein, was für ein Fest T in Jo 5, 1 § 40 fand. Die Speisung der 5000 (§ 34) geschah kurz vor dem Passa; die daran sich anschliessende Rede Jo 6, 26 ff. fiel auf den folgenden Tag (§ 35). Einige Zeit weilte Jesus darnach noch in Galiläa [2]). Darauf gründete T das Recht, hier noch zwei galiläische Stücke (§ 36. 37) unterzubringen. Es folgte die Reise durch Samarien (§ 38) nach Judäa (§ 39) zum Fest nach Jerusalem (§ 40). Es konnte nur das Passa [3]) sein, dessen Nähe in § 34 bemerkt worden war. Es ist das zweite Passa nach der Taufe Jesu.

---

1) S. § 38 N. 13; §. 32 N. 2.

2) Jo 7, 1. Dass dies von Jo. 7, 2 ff. getrennt war, ist nach § 52 N. 1 wahrscheinlich.

3) Cf. Iren. II, 22, 3 (Harvey vol. I, 328): *Et primum quidem, ut fecit vinum ex aqua in Cana Galilaeae, ascendit in diem festum paschae . . . Et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum paschae*

Hierauf werden wir wieder nach Galiläa, nach Cäsarea Philippi (§ 42), Kapernaum (§ 45) und, wenn in § 46 Mt 19, 1 Aufnahme gefunden hat, nach Peräa geführt. Jedenfalls setzt § 52, wo Jo 7, 4. 5. 8 im Wortlaut erhalten sind, voraus, dass Jesus sich bis dahin ausserhalb Judäas aufgehalten hat. Es folgt § 52 der Besuch des Laubhüttenfestes; aber ähnlich wie beim ersten Passa verkürzt T den johanneischen Bericht darüber, beschränkt sich auf Jo 7, 2—36 (oder 31), um den Rest erst an späterer Stelle zu verwerthen. Man gewinnt die Vorstellung eines kurzen Festbesuchs wie beim ersten und zweiten Passa (§ 13. § 40). Es folgen in § 53 – 58 einige ausserjerusalemische Stücke. Wenn das in § 53—56 den uns daraus erhaltenen Textbestandtheilen nicht unmittelbar zu entnehmen ist, so ergibt sich's deutlich aus § 57. 58, 59, wo eine über Jericho nach Jerusalem führende Reise dargestellt ist; und es wäre nicht zu begreifen, warum die Scene in § 56, welche nach Mt 20, 20 cf. 17. Mr 10, 35 cf. 32 in eine Reise Jerusalem fällt, von T aus diesem Zusammenhang herausgerissen sein sollte. Der dieser Reise folgende Aufenthalt in Jerusalem kommt in § 59—70 (oder 71) zur Darstellung. T combinirt hier aufs freieste synoptische und johanneische Stoffe. Man könnte erwarten, dass er den Synoptikern, nach welchen er bis dahin die Reise nach Jerusalem geschildert hat, welche dort die letzte ist, und aus deren Schilderung des nun folgenden jerusalemischen Aufenthalts er § 61. 64 – 67 aufnimmt, überhaupt folgen und namentlich diesen jerusalemischen Aufenthalt mit der Einzugsgeschichte beginnen lassen werde. Aber er übergeht sie, um sie viel später § 74 folgen zu lassen. Es ist ihm zuviel johanneischer und insbesondere jerusalemischer Stoff übriggeblieben, der nicht übergangen werden sollte, der aber doch unmöglich dem letzten jerusalemischen Aufenthalt zugewiesen werden konnte. T hatte

---

in Hierusalem, quando paralyticum, qui iuxta natatoriam iacebat XXXVIII annos, curavit . . . Deinde cum Lazarum suscitasset ex mortuis . . . secedit in Ephrem civitatem, et inde ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur (Jo 12, 1), et de Bethania ascendens in Hierosolymam et manducans pascha et sequenti die passus. Quoniam autem tria haec paschae tempora non sunt unus annus, omnis quilibet confitebitur. Das ist vollkommen das Schema T's. Nur bleibt undeutlich, wie sich Irenaeus mit Jo 6, 4, das er l. l. p. 329 unterdrückt, abgefunden hat. T hatte kühnen Rath gewusst.

ihn auch nicht aus Unachtsamkeit bisher übergangen, so dass er ihn nun sogut, wie es eben ging, unterbringen musste. Er hatte vielmehr mit augenfälliger Absichtlichkeit Solches, was bei Johannes beisammenstand (Jo 2, 13—4, 3; Jo 7, 1—10, 21), auseinandergerissen und nur stückweise früher verwendet. Er hatte also schon bei § 13 und § 52 im Sinn, die dort ausgestossenen Stücke des Berichts über das erste Passa und über das Laubhüttenfest einer späteren Epoche zuzuweisen. Dazu bewog ihn im ersten Fall offenbar die Meinung, dass in Jo 2, 14—22 nothwendig derselbe Vorgang geschildert sei, welcher nach Mt 21, 12 sqq. Mr 11, 15 sqq. Lc 19, 45 sq. einer viel späteren Zeit angehörte. In der Erzählung von der Tempelreinigung § 59 folgt T materiell fast ausschliesslich dem Johannes, aber in Bezug auf die geschichtliche Stellung schliesst er sich eher noch an die Synoptiker an. Er urtheilte also, Johannes habe diese Erzählung ungeschichtlicher Weise dem ersten Passabesuch zugewiesen. Das Wort Jo 2, 19 schien viel besser in die Nähe des Todes Jesu als in den Anfang seiner öffentlichen Bezeugung zu passen. Man mag anderer Meinung sein; aber wer wird jenes harmonistische und dieses historische Urtheil unvernünftig nennen mögen? Weniger leicht will es einleuchten, warum er die Gruppe Jo 7, 37—10, 21 aus ihrem bei Johannes deutlichen Zusammenhang herausgerissen und mit Thatsachen verbunden hat, welche zwar nicht nach seiner eigenen Darstellung, aber nach den Synoptikern dem letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem angehörten. Vielleicht waren es wieder die bestimmten Hinweisungen auf den Tod Jesu (Jo 8, 21—29; 8, 37. 40. 44; 9, 4 sq.; 10, 11—18), die Angabe über Mordversuche der Juden und obrigkeitliche Massnahmen gegen Jesus (7, 45—52; 8, 59; 9, 22), was ihn bewog, diese Stücke so spät wie möglich anzusetzen. Lag dem Harmonisten, was ich jetzt als bewiesen ansehen darf, Sc vor, so war, wie § 68 N. 1 gezeigt wurde, die Möglichkeit vorhanden, Jo 7, 37 so zu verstehen, als ob das Fest, auf welches Jo 7, 37—10, 21 fiel, nicht mehr das Laubhüttenfest von Jo 7, 2, sondern ein späteres sei. Hatte sich T hierdurch von der wenigstens im griechischen Text unzweideutigen geschichtlichen Ordnung des Johannes emancipirt und diese Ereignisse des Laubhüttenfestes mit solchen Ereignissen verknüpft, welche nach den Synoptikern dem dort einzigen und somit anscheinend letzten Aufenthalt in Jerusalem und dem

letzten von Jesus gefeierten Passa angehörten, so konnte er doch andrerseits eben diese chronologischen Data nicht für sich massgebend sein lassen; denn auf Jo 7, 37—10, 21 folgten mindestens noch zwei Abwesenheiten Jesu von Jerusalem und dessen nächster Umgebung, der Aufenthalt in Peräa vor und der Aufenthalt in Ephraim nach der Auferweckung des Lazarus (Jo 10, 40—42; 11, 54—57). Sollten diese Geschichten, also vor allem die Auferweckung des Lazarus aufgenommen werden, so blieb nichts übrig, als den Zusammenhang des synoptischen Berichts (Mt 21—28) zu zerreissen. Wie den Synoptikern zu lieb die Tempelreinigung aus ihrer Stellung bei Johannes herausgerissen wurde, so wurde nun dem Johannes zu lieb Mt 21, 12—22, 40 (§ 59—67) von der Passionsgeschichte (§ 73—97) getrennt, und in diese Lücke jene wichtigen johanneischen Stücke (Jo 7, 37—11, 57 § 68—72) eingeschoben. Damit war der Leidensgeschichte eine Folie gegeben, welche Niemand entbehren mag, der wie T an die Geschichtlichkeit von Jo 11 glaubt. Aus Rücksicht auf das geschichtlich Angemessene, aber zugleich im Interesse einer gewissen Ausgleichung zwischen den Synoptikern und Johannes, musste die Einzugsgeschichte aus ihrem Zusammenhang mit der Tempelreinigung gelöst werden, oder sie war vielmehr aus dieser Verbindung herausgenommen, indem der Tempelreinigung eine frühere Stelle angewiesen war. Als Einleitung der Passionswoche war die Geschichte des Palmsonntags unentbehrlich, und T widersetzte sich hier den Synoptikern nicht, indem er dem Johannes als dem eigentlichen Führer folgte.

Aber welches Fest war es nun, aus dessen Anlass Jesus zum letzten Mal vor dem Todespassa Jerusalem besucht und die Ereignisse in § 59—70 (oder 71) sich zugetragen haben sollten? So muss man fragen; denn nach der Analogie aller bisherigen Reisen nach Jerusalem wird es auch diesmal wieder ein in Jerusalem zu feierndes Fest gewesen sein, was Jesus dorthin führte. Ferner las T in Jo 7, 37 von einem grossen Festtag, und dass er diese Stelle beachtet, also wohl auch in sein Werk aufgenommen hat, zeigte sich bereits. Es fragt sich nur, welches Fest er darunter verstand. Ausgeschlossen ist selbstverständlich das erste Passa (Jo 2, 13) bald nach der Taufe und das letzte, an welchem Jesus stirbt, nachdem er inzwischen Jerusalem und dessen nächste Umgebung noch zweimal verlassen hat (Jo 10, 40—42; 11, 54—57). Das zweite

Passa, welches er in Jo 5, 1 (= Jo 6, 4) fand (§ 40), kann es auch nicht sein; denn seitdem war Jesus wieder nach Galiläa gekommen (§ 41—51) und hatte hierauf von Galiläa aus Jerusalem zum Laubhüttenfest besucht (§ 52). Dies letztere Fest kann auch nicht gemeint sein, denn eben von diesem (Jo 7, 2—36) hatte T ja die Stücke Jo 7, 37—10, 21 losgerissen und hatte ausserjerusalemische Stücke (§ 53—58) zwischen das Laubhüttenfest und das jetzt fragliche Fest zwischeneingeschoben. Es ist also ein auf das Laubhüttenfest folgendes Fest. Nicht ein Passa, nämlich ein drittes, von welchem dann das Todespassa als viertes zu unterscheiden wäre; denn es läge dann ein ganzes Jahr zwischen § 71 (erste Hälfte bis Jo 10, 21) und § 73. Dies Jahr zwischen einem dritten und vierten Passa wäre nur durch die Ereignisse in Jo 10, 22—11, 57 ausgefüllt. Jedem wird die Absurdität einleuchten. Das Todespassa ist also das dritte, nicht das vierte nach der Taufe Jesu, und das fragliche Fest, auf welches die Thatsachen in § 59—71 verlegt sind, liegt zwischen dem Laubhüttenfest und dem darauf folgenden Passa als dem dritten und letzten der evangelischen Geschichte. Es fällt in den letzten Winter des Lebens Jesu. Es kann nur das in die Mitte zwischen Laubhütten und Passa fallende Tempelweihfest sein. Und war das nicht mit dürren Worten Jo 10, 22 zu lesen, in einem Stück, welches T § 71 in seinem johanneischen Zusammenhang gelassen hatte? Da war nicht gesagt, dass Jesus nach der Rede vom guten Hirten Jerusalem verlassen habe und zum Tempelweihfest wieder dahin zurückgekehrt sei. So lag es nicht gerade ferne, der Angabe in Jo 10, 22 rückwirkende Kraft zu geben, also alles von Jo 7, 37 an Erzählte und alles von T hiermit Verbundene als am Tempelweihfest geschehen vorzustellen. Diese Auffassung von Jo 10, 22 war freilich ein Misverständnis, aber ich kann es nicht merklich schlimmer finden, als wenn Neuere so vielfach aus derselben Stelle geschlossen haben, Jesus habe zwischen Laubhütten und Tempelweih Jerusalem gar nicht verlassen. Für T, welcher schon Jo 7, 37 unter dem Einfluss des Sc verstanden hatte, wurde vielleicht durch dieselbe Evangelienübersetzung auch dies neue Misverständnis nahegelegt; denn das הוא der P, welches gewiss auch in dem hier defecten Sc gestanden hat, konnte ebensogut als ein *ἦν*, wie als ein *ἐγένετο* aufgefasst werden. Und sogut, wie Jo 5, 9 erst nachträglich, wo es von Bedeutung

wurde, der schon von 5, 5 an vorgestellte Tag als Sabbath bezeichnet war (cf. 9, 14), konnte auch das Jo 7, 37 (§ 68) noch namenlose Fest so nachträglich und gelegentlich Jo 10, 22 (§ 71) seinen bestimmten Namen erhalten. Es ist aber auch die Möglickeit nicht ausgeschlossen, dass T diesen Namen und den Satz Jo 10, 22, worin er ihn fand, an die Spitze aller von ihm auf dies Fest verlegten Ereignisse, also an die Spitze von § 59 gestellt hat. Es wäre das weniger gewaltsam gewesen, als sein oben nachgewiesenes Verfahren mit Jo 2, 13. Mag dem sein, wie ihm wolle, daran, dass die chronologische Anordnung in T so war, wie sie vorhin entwickelt wurde, wird man, soviel ich sehe, nicht zweifeln können. Wie treffend war nun auch der innere Zusammenhang, welcher sich durch diese äussere Anordnung herausstellte! Jesus eröffnet das Fest der Tempelweihe mit der Tempelreinigung (§ 59). Das war eine Reinigung der heiligen Stätte sogut wie die, zu deren Gedächtnis die Juden ihre Chanukkah feierten. Und der Verurtheilung des unheiligen Wesens durch die That folgte in der Erzählung vom Zöllner und Pharisäer (§ 60) die Lehre vom wahren Gebrauch des Heiligthums. Es soll ein Bethaus sein, wo der demüthige Sünder Gnade findet, und nicht der selbstgerechte Pharisäer. Und der Besuch des Tempelweihfestes endigt damit, dass die Juden im Tempel Jesus als Gotteslästerer zu steinigen sich anschicken (§ 71).

Hiermit ist das chronologische Schema der evangelischen Geschichte nach T wiederhergestellt. Es dürfte nützlich sein, es in kurzer Uebersicht zur Anschauung zu bringen.

I. Der ewige Logos, Menschwerdung und Kindheit Jesu § 1—7.

Unter Herodes d. Gr. (Lc 1, 5) und Kaiser Augustus (Lc 2, 1) Geburt Johannis des Täufers und Jesu.

Der 12jährige Jesus im Tempel (Lc 2, 42).

II. Das Hervortreten aus der Verborgenheit § 8—12.

Etwa 30 Jahr alt (Lc 3, 23) wird Jesus getauft.

Vierzigtägige Versuchung (Mt 4, 1 sqq.).

Anschluss der ersten Jünger an Jesus in Folge des Zeugnisses des Täufers (Jo 1, 35—52).

Reise vom Jordan nach Galiläa; Hochzeit zu Kana; Uebersiedlung nach Kapernaum (Jo 1, 44; 2, 1—12).

III. Der Anfang öffentlicher Wirksamkeit § 13.

Reise nach Jerusalem. Erstes Passa (Jo 2, 13. 23–25).

Predigt und Taufthätigkeit Jesu in Judäa neben Johannes d. T.; Verhaftung des Täufers; Rückkehr Jesu nach Galiläa; Beginn der grossen galiläischen Wirksamkeit (Jo 3, 22—4, 3. Mt 4, 12—17. Mr 1, 14. 15).

IV. Jesus in Galiläa § 14–37.

Berufung des Petrus und der anderen Fischer zu Aposteln (Lc 5, 1—11; Mt 4, 18—22; Mr 1, 16–20).

Berufung des Zöllners Levi etc. (Mr 2, 1—22; Lc 5, 17—39).

Das Aehrenraufen (Mr 2, 23—28 etc.).

Bergpredigt (Mt 5—7).

Hauptmann von Kapernaum (Lc 7, 1—10; Mt 8, 5–13).

Jüngling zu Nain (Lc 7, 11—17).

Ueberfahrt ins Gergesenerland (Mt 8, 18–34 etc.).

Des Jairus Tochter, das blutflüssige Weib (Mt 9, 18–31 etc.).

Aussendung der 12 Apostel (Mt 10).

Maria und Martha (Lc 10, 38—42).

Frage des Täufers (Mt 11, 2—13).

Dämonenaustreibung durch Beelzebub (Mt 12, 22—37).

Grosse Sünderin (Lc 7, 36—50).

Aussendung der 70 Jünger etc. (Lc 10, 1. 17—22. Lc 14, 26 sqq.).

Zeichenforderung; Mutter und Brüder wollen Jesus sehn (Mt 12, 38—45 etc.).

Parabelreden (Mt 13, 1–53 etc.).

Jesus in Nazareth (Lc 4, 15—30 etc.).

Tod des Täufers (Mt 14, 1—12).

Speisung der 5000 nicht lange vor dem Passa; Wandeln auf dem Meere; Rede vom Brod des Lebens u. s. w. (Mt 14, 13—33; Jo 6, 1—71 oder —7, 1).

Rede von wahrer und unwahrer Reinigkeit (Mt 15, 1–20).

Kananäisches Weib (Mt 15, 21—28).

V. Reise durch Samarien [nach Jerusalem] (Jo 4, 4–42).

Heilung des Aussätzigen [in Judäa] (Mt 8, 2–4 etc.).

Heilung des 38jährigen Kranken in Jerusalem. Zweites Passa (Jo 5).

VI. Aufenthalt in Galiläa § 41—51.

Heilung des Blinden (Mr 8, 22—26).

Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea; Verklärung auf dem Berge u. s. w. (Mt 16, 13—17, 21).

Tempelsteuer (Mt 17, 24—27).

Ueber Ehescheidung; Segnung der Kinder (Mt 19, 1 oder 3—15).

Verlorne Drachme, Schaf, Sohn; ungerechter Haushalter (Lc 15, 1—16, 12).

Rangstreit der Jünger. Vom Aergernis und von der Versöhnlichkeit (Mt 18).

Die getödteten Galiläer; der Feigenbaum (Lc 13, 1—9).

VII. Besuch Jerusalems zum Laubhüttenfest (Jo 7, 2—36).

VIII. Reise nach (Peräa oder) Galiläa und zurück § 53—58.

Der reiche Jüngling (Mt 19, 16—24).

Der reiche Mann und Lazarus und Anderes über den Reichthum (Lc 16, 19—31 s. § 54 N 1).

Die Arbeiter im Weinberg; die Bitte der Zebedäussöhne (Mt 20, 1—28).

Jesus in Jericho; Zacchäus; Bartimäus (Lc 19, 1—10; 18, 35—42; Mr 10, 46—52).

IX. Jesus in Jerusalem am Tempelweihfest (§ 59—71).

Tempelreinigung (Jo 2, 14—22).
Zöllner und Pharisäer (Lc 18, 9—14).
Verfluchung des Feigenbaums (Mt 21, 18—22 etc.).
Gespräch mit Nikodemus (Jo 3, 1—21).
Vom ungerechten Richter (Lc 18, 1—8).
Streitreden mit Oberpriestern, Pharisäern und Sadducäern (Mt 21, 23—22, 40).
Die Erzählungen und Reden aus Jo 7, 37—10, 39.

X. Jesus an der Taufstätte des Täufers in Peräa (Jo 10, 40—42). Auferweckung des Lazarus u. s. w. (Jo 11). Salbung in Bethanien 6 Tage vor dem dritten Passa (Jo 12, 1—11).

XI. Einzug am Palmsonntag; Griechen wollen Jesus sehn (Jo 12, 12—37; Mt 21, 1—11 etc.).

Wann und wie das Reich Gottes kommt (Lc 17, 20—25).
Strafrede über die Pharisäer und Jerusalem (Mt 23).

Abschied Jesu vom Tempel (Jo 12, 37—50).

Eschatologische Reden (Mt 24. 25).

Fusswaschung, Bezeichnung des Verräthers, Fortgang des Judas (Jo 13, 1—30; Mt 26, 21—25 etc.).

Abendmahlsstiftung (Mt 26, 26—29 etc.).

Das Sitzen auf 12 Stühlen; Warnung des Petrus (Lc 22, 29—34. Jo 13, 31 oder 33—38).

Letzte Reden Jesu an die Jünger und Gebet für sie (Jo 14—17, unterbrochen durch Lc 22, 35—38 § 86).

XII. **Passion, Auferstehung und Himmelfahrt** § 90—100.

Gebetskampf und Verhaftung (Mt 26, 36—57. Jo 18, 1—13 etc.). Verleugnung des Petrus (§ 91).

Verhör vor dem Synedrium (§ 92). Verhör vor Pilatus und Verspottung (§ 93). Ende des Judas (Mt 27, 3—10; Act 1, 18).

Gang nach Golgatha (§ 95). Kreuzigung und Tod (§. 96. 97).

Auferstehung und Erscheinungen des Auferstandenen am 1. und 8. Tage (§ 98).

Erscheinung am See Genezareth (§ 99. Jo 21). Erscheinung auf dem Berge in Galiläa (Mt 28, 16); Missions- und Taufbefehl (Mr 16, 15—18; Mt 28, 19 sq.).

Befehl, in Jerusalem die Ausgiessung des Geistes zu erwarten, und Himmelfahrt (Lc 24, 49—53. Act 1, 4 sqq. Mr 16, 19).

Dieser erste Versuch, auf Grund der kanonischen Evangelien eine einheitliche Geschichte Jesu herzustellen, übertrifft die meisten, welche ihm bis heute gefolgt sind, an Kühnheit und Geist. Der Verfasser steht im vollen Glauben an die wesentliche Geschichtlichkeit des gesammten Inhalts der vier Evangelien, und er hat die Schwierigkeiten, welche dieser Standpunct jedem derartigen Unternehmen bereitet, wohl empfunden. Aber gedrückt haben sie ihn nicht, weil er keine abergläubische Stellung zu seinen Quellen einnimmt. Dadurch ist er vor vielen Thorheiten bewahrt geblieben, welche die Harmonistik späterer Zeit zum Gespött gemacht haben. Es kommt ihm nicht in den Sinn, aus den Verschiedenheiten zweier oder dreier Berichte in der Darstellung oder Verknüpfung eines und desselben Vorgangs auf eine Mehrfachheit der Thatsache zu schliessen. Wo es sich um förmlichen Widerspruch handelt, entscheidet er sich für den einen Evangelisten gegen den andern, und scheint von

keinem Rangunterschied in Bezug auf Glaubwürdigkeit unter den vier Berichterstattern zu wissen. Er gibt z. B. dem Marcus den Vorzug sowohl vor Matthäus, welcher von zwei Blinden von Jericho berichtet, als vor Lucas, welcher die Heilung des einen Blinden vor den Einzug in Jericho stellt (§ 57. 58). Er hat seine Schema vom Gang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, wie gezeigt wurde und eigentlich selbstverständlich ist, sowie Jemand den Versuch einer Verarbeitung aller vier Evangelien macht, hauptsächlich aus Johannes gewonnen. Zwischen dem ersten und dritten Passa nach der Taufe Jesu verläuft eine zweijährige Wirksamkeit[1]. Sowohl den Anfangspunct, als auch das die Grenzscheide der beiden Jahre bildende Passa und die das zweite Jahr in drei ungleiche Abschnitte theilenden Feste der Laubhütten und der Tempelweihe und die auf diese Feste fallenden Besuche Jerusalems: also mit einem Wort das ganze chronologische Fachwerk hat er aus Johannes. Aber dem Johannes wie den Synoptikern gegenüber geht er von der Voraussetzung aus, dass jeder Evangelist sei es aus Unkenntnis des geschichtlichen Sachverhalts, sei es in Rücksicht auf sachliche Verwandtschaft und lehrhafte Zweckmässigkeit vielfach eine andere Anordnung als die der zeitlichen Abfolge der Ereignisse gewählt habe. Das ist freilich selbstverständlich für Jeden, welcher die genannten allgemeinen Voraussetzungen des Verfassers theilt. Aber es überrascht doch die Kühnheit, mit welcher hier auf Grund dieser Einsicht in die Freiheit der Composition der Evangelien die evangelische Geschichte construirt wird. Es steckt in diesem Harmonisten selbst noch ein gut Theil von der Freiheit, welche er den Evangelisten beimisst. Die wichtigsten Beispiele wurden schon bei der Reconstruction der chronologischen Anlage namhaft gemacht. Sehr erwünscht wäre es, genau zu wissen, wie T sich in der schwierigen Frage nach dem chronologischen Verhältnis der Leidensgeschichte zu den Tagen und Zeiten des damaligen Passafestes entschieden hat. Die gegen Ende immer mehr zunehmende Dürftigkeit von E's Commentar erschwert das aber ausserordentlich. Das Mahl, bei welchem nach Johannes die Fusswaschung stattgefunden, ist in T zugleich dasjenige, bei welchem nach den Synoptikern das Abendmahl eingesetzt wurde (§ 81—83). Ein buchstäblich citirtes Textwort,

1) S. oben S. 68 f.

worin dies Mahl als Passamahl bezeichnet wäre, habe ich nicht gefunden[1]). Aber die Abhandlung des Aphraates über das Passa[2]) beweist, dass Jesus nach T das Passamahl zur gesetzlichen Zeit mit seinen Jüngern gehalten und bei dieser Gelegenheit die Fusswaschung und die Abendmahlsstiftung vollzogen hat. Aber wie T dies mit Jo 18, 28 verträglich gefunden oder verträglich gemacht hat, lässt sich nicht mehr erkennen (§ 93 N. 1). Aphraates lässt sich nicht darauf ein, und Ephräm, welcher bereits unter dem Einfluss der katholischen Passafeier und der kanonischen Evangelien steht, ist kein einfacher Interpret des Diatessaron mehr. Es ist noch besonders beachtenswerth, dass T nicht selten nach sachlicher Verwandtschaft Gruppen von Perikopen zusammenstellt, zumal aus solchen Stücken, welche er in keinem festen historischen Gefüge vorfand. Die Berufungen der Apostel will er beisammenstehn haben (§ 14), ehe er Jesus als den in Begleitung seiner Apostel in Galiläa umherwandernden Prediger schildert. Es kann nicht Zufall sein, dass auf die antipharisäische Rede über Rein und Unrein (§ 36) nicht nur wie bei Matthäus die Geschichte von der heidnischen Kanaanäerin folgt (§ 37), sondern auch weiter die von dem samaritischen Weibe (§ 38), von welchem der Jude Jesus unbedenklich einen Trunk Wassers sich ausbittet, und dem er ebenso unbedenklich das Wort des Heils darbietet; und endlich die vom Aussätzigen, dessen Unreinheit Jesus nicht abhält, ihn durch Berührung zu heilen (§ 39). Die Reden über den Reichthum und die Lohnsucht (§ 53—56) bilden eine aus Lucas und Matthäus sinnreich componirte Gruppe, und der Zöllner, welcher alle Versündigungen an Geld und Gut vierfach erstattet oder zu

---

1) S. § 81 N. 1. In E wird im Verlauf der allerdings ganz flüchtigen Auslegung p. 219—222 das Wort *Pascha* nicht gebraucht. Nach E 238 scheint aus Jo 18, 28 geschlossen werden zu sollen, dass am Tage des Todes Jesu das gesetzliche Passamahl noch bevorstand: *quid ergo necesse erat, ut quo die agnus vestrae* (lies *nostrae*) *salvationis immolabatur, nostrae* (lies *vestrae*) *quoque salvationis agnus mactaretur?*

2) Cf. z. B. A 221, 16: *Denn es ass unser Erlöser das Pass in der gesetzmässigen Nacht des Vierzehnten.* Die hier und in der ganzen Abhandlung zu Tage tretende Ansicht, dass der Abend des 13. Nisan, d. h. „die Nacht des Vierzehnten“ und nicht der Abend des 14. Nisan die vom Gesetz vorgeschriebene und von Jesus beobachtete Zeit des Passamahls sei, berührt die gegenwärtige Frage nicht.



erstatten gelobt (§ 57) bildet den denkbar passendsten Abschluss derselben. Die geistreiche Einfügung der Lehrgeschichte vom Zöllner und Pharisäer (§ 60) wurde schon S. 257 bemerkt. Anderes, wie die Stellung von § 62. 63 ist weniger einleuchtend. Einen Unterschied zwischen den Evangelisten findet man insofern gemacht, als der Text des Johannes beinah vollständig, vielleicht mit der einzigen Ausnahme von 4, 46b—54 Aufnahme gefunden hat, demnächst Matthäus, viel unvollständiger Lucas und Marcus. Auch sind die den beiden Letzteren entnommenen eigenthümlichen Stücke mit viel weniger Rücksicht auf ihren ursprünglichen Zusammenhang verwerthet worden, wie das alles am bequemsten aus meinem Stellenverzeichnis am Schluss des Buchs zu ersehen ist. Die Apostelschüler stehen hinter den Aposteln zurück, wie in denjenigen abendländischen Zeugen, mit welchen der Text von T die grösste Verwandtschaft zeigt[1]).

Eine besondere, vom Gemeinglauben der alten Kirche abweichende Lehransicht spricht sich in T nicht aus. Das Urtheil der ostsyrischen Kirche ist nicht anders als billig, und dasjenige Theodoret's sehr verkehrt zu nennen. Häretischer Geist könnte sich zeigen in der Einflechtung apokrypher und der Sonderansicht des Compilators günstiger Zusätze, oder in der Ausmerzung kleiner oder grosser Stücke, welche der häretischen Auffassung unbequem waren, oder endlich in einer Umformung der evangelischen Texte, wodurch diese eine der widerkirchlichen Ansicht günstigere Gestalt erhielten. Was die ausserkanonischen Elemente anlangt, deren Umfang zu dem der kanonischen Elemente im Verhältnis von eins zu tausend gestanden haben mag (s. oben S. 241 f.), so wird Jeder ihre Unverfänglichkeit von selbst erkennen. Aber mit den Auslassungen ist es nicht anders[2]). Er hat etliche Male das israelitische Gepräge der evangelischen Geschichte durch Entfernung einiger Worte verwischt. Der bemerkenswertheste Fall ist die sicher nachgewiesene Ausstossung des *πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* in Lc 2, 34. Aber es ist nichts Antikatholisches, Jesus überall lieber als *σωτὴρ τοῦ κόσμου* wie als den verheissenen Erlöser und — nicht zu ver-

1) Nämlich in cod. gr. D und mehreren Italahss.: Mt. Jo. Lc. Mr. (s. hierüber Einiges bei Scrivener, Cod. Cantabrig. p. XXX). In Sc ist die Ordnung Mt. Mr. Jo. Lc.

2) Oben S. 70 f. 243.

gessen — Richter Israels dargestellt zu sehn. Die thatsächliche und grundsätzliche Gebundenheit der Wirksamkeit Jesu an Israel wird dabei in keiner Weise verdeckt. Die hiefür bezeichnende Geschichte Mt 15, 21—28 fehlt nicht (§ 37); und dass das Wort Mt 15, 24 in den fragmentarischen Citaten E's nicht erhalten ist, hat schlechthin nichts zu bedeuten, da das viel härtere, jüdisch particularistischere Wort Mt 15, 26 und die den Vorrang Israels unbedingt anerkennende Antwort des Weibes uns erhalten sind. Und diese Worte konnte, da auch in T das Weib als Heidin bezeichnet war, Niemand anders verstehen, als sie E verstanden hat. Zum Ueberfluss stehen die mit Mt 15, 24 sachlich gleichbedeutenden Worte Mt 10, 6 und das Verbot an die Apostel, zu Heiden und Samaritern zu gehn, in § 24 N. 2. T lässt auch den echten Israeliten in Jo 1, 48 gelten (§ 11 N. 4) und Moses als den Mittler einer göttlichen Offenbarung (§ 6 N. 5). Er lässt auch die Stellen stehen, wo die Evangelisten den Nachweis der Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen führen [1]), und wo Jesus sich voll und ganz zur alttestamentlichen Offenbarung bekennt [2]). Von einer judenfeindlichen Verkennung der in Israel liegenden Wurzeln des Christenthums ist also nichts zu spüren. Aber die Genealogien Jesu hat er beseitigt, und Theodoret erblickte darin ein untrügliches Zeichen häretischer Ansicht und Absicht. Aber ein bornirteres Urtheil als dieses ist auch schwer zu denken. Was ist denn an diesen Genealogien des Matthäus und des Lucas das Katholische, dessen Beseitigung nur ein Ketzer über's Herz bringen könnte? Es sind bekanntlich beides Genealogien Joseph's und Genealogien Jesu nur insofern, als Jesus Joseph's Sohn ist. So hat's auch die Kirche verstanden, solange sie überhaupt in solchen Dingen bei Verstand blieb. Aber einen bequemen Ausdruck ihres Glaubens hat sie sehr bald nicht darin gefunden. Entweder besagen diese Genealogien, Jesus sei der legitime Erbe der dem Hause David's gegebenen Verheissung, weil er, rechtlich und geschichtlich betrachtet, als Sohn Joseph's und damit David's geboren wurde, oder sie besagen, dass Jesus der leibliche Sohn Joseph's gewesen ist. Ersteres ist die Mei-

1) § 3 N. 7; § 5 N. 1. 6. 8. 10; § 13 N. 4. cf. § 2 N. 29; § 10 N. 3. 6.

2) § 17 N. 5—7; § 36 N. 1; § 40 N. 16; § 46 N. 1; § 54 N. 8.

nung der Evangelisten, welche neben diese Genealogien die wunderbare Erzeugung Jesu aus der Jungfrau Maria stellen; Letzteres war die Meinung verschiedener häretischer Parteien von ältester Zeit an. Beides entsprach aber nicht der vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an sich verbreitenden und befestigenden katholischen Ansicht. Wenn etwas ein „heidenchristliches Misverständnis" zu heissen verdient, so ist es die in der vorhandenen Literatur zuerst durch das Protevangelium des Jakobus und dann durch Justin vertretene Meinung, dass Maria eine Davididin sei, und dass sie es sein müsse, damit Jesus ein Davidssohn heissen könne [1]). Diese in Bezug auf die Rohheit der Voraussetzungen mit jener häretischen Ansicht auf gleicher Linie stehende Fiction wurde im zweiten Jahrhundert die herrschende [2]), die katholische, und führte später consequenter Weise zu den unglücklichen Versuchen, in den Evangelien eine Genealogie der Davididin Maria zu suchen und zu finden. T theilt diese Ansicht. Mag er den prägnanten Ausdruck dafür, „Joseph und Maria, seine Verlobte, waren beide aus dem Hause David's", welcher § 4 N. 2 nachgewiesen und erklärt ist, bereits in seiner syrischen Evangelienübersetzung vorgefunden haben, welche hier defect ist, oder mag er ihn geschaffen haben: es ist der Ausdruck seiner eigensten Ueberzeugung. Im anderen Fall würde er hier, wenn irgendwo, seinem griechischen Text den Vorzug vor dem syrischen gegeben haben. Hängt aber die davidische Abkunft Jesu an der davidischen Abkunft der Maria, welche eben um jener willen fingirt wurde, so haben die kanonischen Genealogien keine Bedeutung mehr für den Glauben; sie sind eine Antiquität, die man stehen, aber auch sogut wie unberücksichtigt lässt [3]). Also nicht eine antikatho-

---

1) Just. dial. 43 (ed. 3. Otto p. 142); c. 45 p. 150; c. 100 p. 356; c. 120 p. 428; Protev. Jacobi c. 10 (Ev. apocr. ed. 2. Tischendorf p. 20). Dass dies Buch von einem Heidenchristen verfasst ist, wird nicht zum wenigsten durch den gegentheiligen Anspruch des Verfassers (c. 25) angezeigt. Sehr mit Unrecht führt Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evv. S. 144 auch den Ignatius als Vertreter dieser Ansicht an. S. dagegen meine Bemerkungen zu Ign. ad Eph. 18, 2; Trall. 9, 1 in meiner Ausgabe p. 23. 51.

2) Iren. III, 21, 5 (Harvey II, 117 sqq.); Tertull. adv. Marc. III, 17. 20 und öfter.

3) Höchst charakteristisch ist die Art, wie Iren. III, 21, 9 (Harv. II,

lische, sondern eine hyperkatholische That war es, dass T die beiden für seine Anschauung bedeutungslos gewordenen Genealogien beseitigte. Aber nicht bloss bedeutungslos waren sie, sondern sie konnten auch in einem von T perhorrescirten Sinne misbraucht werden. Sie waren ja dazu gebraucht worden, die blosse Josephsohnschaft Jesu zu beweisen [1]). So lag's im katholischen Interesse, sie zu beseitigen. Dass der Harmonist dadurch zugleich einer unbequemen harmonistischen Aufgabe überhoben wurde, mag als Nebengrund mitgewirkt haben [2]). Das Entscheidende war aber seine Gleichgültigkeit gegen die Davidssohnschaft Joseph's, welche diese Genealogien darstellten. Er leugnete die Thatsache, dass Joseph ein Davidide gewesen sei, ebensowenig wie irgend ein anderes Element der evangelischen Darstellungen; er beseitigte sie daher auch da nicht, wo sie für das Verständnis der Geschichte von Bedeutung war (Lc 2, 4 cf. § 4 N. 2); wohl aber da, wo der Schein entstehen konnte, als ob die Davidssohnschaft Jesu davon abhänge. Das war aber ausser in den Genealogien namentlich auch Mt 1, 20 der Fall. Daher die Tilgung an dieser Stelle (§ 3 N. 5). Es wird nun auch keiner weiteren Erörterung bedürfen, dass T die Davidssohnschaft Jesu ganz unbedenklich und wiederholt bezeugt (oben S. 70). Wie sehr sie ihm am Herzen liegt, hat er eben dadurch bewiesen, dass er die bei seinen katholischen Zeitgenossen üblich gewordene Begründung derselben durch die davidische Abkunft der Maria in seinen evangelischen Text aufgenommen, und dagegen die der katholischen Ansicht incongruente und häretischem Misverstand ausgesetzte Begründung

---

119) die Genealogie bei Matthaeus verwerthet, nämlich nicht etwa, um die davidische Abkunft und das Erbrecht Jesu zu beweisen, sondern um daran zu zeigen, dass letzteres Jesu völlig abgehn würde, wenn er ein Sohn Joseph's wäre. Darnach beurtheile man das Verhalten Justin's zu den Genealogien, aber auch die noch immer nicht völlig verschwundene Meinung, dass Justin noch nicht die kanonischen Genealogien gekannt habe. Diese Genealogien Joseph's sollen also wohl fabricirt und wahrscheinlich bei jener angeblichen Feststellung des katholischen Evangelientextes interpolirt worden sein zu einer Zeit, als die Meinung, dass die davidische Abkunft Jesu durch diejenige der Maria vermittelt sei, bereits die katholische war!

1) Epiphan. haer. 30, 14 Petav. p. 138; haer. 51, 6 p. 427.

2) Cf. Nicholson, Gospel acc. to the Hebr. p. 128.

derselben, welche die kanonischen Evangelien darboten, ausgemerzt hat. In derselben katholischen Richtung und im Gegensatz zu derselben niedrigen Christologie liegt auch alles Andere, was die Gestalt der Geburtsgeschichte in T auszeichnet [1]). Schon Sc war ihm darin vorangegangen [2]), indem er Mt 1, 19 das *ὁ ἀνὴρ αὐτῆς* durch Tilgung von *ὁ* und *αὐτῆς* und Verbindung von *ἀνὴρ* mit *δίκαιος* um seinen ursprünglichen Sinn gebracht hatte, ferner dadurch, dass Sc in Mt 1, 20 *τὴν γυναῖκά σου* durch *τὴν ἐμνηστευμένην σου* ersetzt, und endlich in Mt 1, 25 einfacher und deutlicher als der griechische Text durch *sancte habitabat cum ea* die Jungfräulichkeit Maria's bis zur Geburt Jesu gewahrt hatte. Während der Text von Mt 1, 20 in T vielleicht nicht vollständig erhalten ist, hat er sich die erste und dritte der angegebenen Verbesserungen des kanonischen Textes unzweifelhaft angeeignet. Aber er hat auch in derselben katholischen Tendenz weiter gearbeitet. Durch die Umstellung von Mt 1, 24 b hinter v. 25 ist so scharf wie möglich ausgedrückt, dass Maria erst nach der Geburt Jesu Joseph's Eheweib geworden sei. Der Evangelist hatte die gerade entgegengesetzte Tendenz durch seine Darstellungsweise bezeugt. Gerade als legitimes Eheweib Joseph's musste Maria ihren Sohn gebären, damit dieser als Joseph's und damit als David's Sohn unter sein Volk treten konnte. Es ist kein Unterschied des Glaubens in Bezug auf das Wesen der Person Jesu, welcher diesen nachgeborenen Evangelisten von den ursprünglichen trennt, aber ein unverkennbarer Unterschied der Vorstellung von den diesem Glauben unerlässlichen historischen Voraussetzungen.

Der Verfasser des Diatessaron steht also auf dem Boden der katholischen Glaubensregel und bewegt sich in den Vorstellungsformen, welche sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Theil im Gegensatz zur Lehre von Jesus als *ψι-*

---

1) S. die sämmtlichen Noten zu § 3. Am wenigsten bedeutsam ist die Aenderung von Mt 1, 18 (N. 3). Sie charakterisirt aber doch das Verfahren T's in dieser Perikope als ein sehr bewusstes.

2) Cf. H. Ewald Bibl. Jahrbb. Bd. IX S. 80. Hermansen l. l. 14 sq. — In Lc. 2, 48 hat Sc aus gleicher Rücksicht *ὁ πατήρ σου κἀγώ* ausgestossen oder durch ein einfaches „wir“ ersetzt. Das wird der Uebersetzer aber schon in seinem griechischen Original vorgefunden haben (s. die Varianten bei Tischendorf), und hier ist T § 7 N. 1 dem Sc nicht gefolgt.



λὸς ἄνθρωπος ausgebildet hatten. Er zeigt sich bei aller Pietät gegen die Evangelien der allgemeinen Kirche als einen Mann von kühnem Geist und bekundet im Einzelnen eine sehr originelle, geistreiche Auffassung. Er verfügt mit gleicher Sicherheit über die syrische Sprache, in welcher er sein Werk niederschreibt, und über die griechische, worin er die Evangelien ebenso, wie in der syrischen Uebersetzung liest. Sein griechischer Evangelientext ist ebenso wie derjenige, welcher der von ihm benutzten syrischen Evangelienübersetzung zu Grunde gelegen hatte, ein so wildgewachsener, wie ihn nach allen Zeugnissen im zweiten Jahrhundert die meisten Hss. darboten. Spätestens im Anfang des dritten Jahrhunderts ist sein Werk in Edessa als gottesdienstliches Evangelienbuch eingeführt worden. Wer ist der Mann? Die richtig verstandene Tradition sagt von jeher und bis in die späteste Zeit hinein einstimmig: Tatian der Syrer, der Schüler Justin's des Märtyrers. Es lohnt sich doch wohl, diese einzige Ueberlieferung mit dem Ergebnis der inneren Kritik zu vergleichen. Zu dem Ende muss aber das Wenige, was wir über Tatian wissen können, festgestellt werden.

Es ist schon nicht über allen Zweifel erhaben, was Tatian selber sagen will, wenn er das Land der Assyrer als seine Heimat bezeichnet [1]). Aber es kann das Richtige doch nicht verfehlt werden, wenn man im Auge behält, dass Tatian hier nicht seine Nationalität, sondern sein Geburtsland angibt, und wenn man von der Voraussetzung ausgeht, er werde sich so ausgedrückt haben, wie es einerseits ihm als Orientalen natürlich, und andrerseits seinen griechisch-römischen Zeitgenossen ohne weiteres verständlich war. Es muss aus diesen Gründen abgesehn werden von jener mehr oder weniger affectirten, alterthümelnden Ausdrucksweise mancher Griechen des zweiten und dritten Jahrhunderts, welche alle Syrer, auch die westlich vom Euphrat Wohnenden, Ἀσσύριοι nannten [2]). Dieselben Schriftsteller

1) Or. ad Gr. 42: *Ταῦτα ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων χώρᾳ κτλ.* Cf. über Clemens strom. I § 11 oben S. 12 Anm. 2.

2) So nennt der Verfasser der Schrift *de Dea Syria*, wenn nicht Lucian aus Samosata am Euphrat, dann Pseudolucian, sich selbst einen *Ἀσσύριος* (c. 1) und die Bewohner Syriens und Mesopotamiens ohne Unterschied *Ἀσσύριοι* (c. 2. 17. 23. 25. 56. 59), nie *Σύροι*. So auch Lucian Macrob. c. 4, wo sonst *Σύροι* daneben genannt sein würden. Philostr.

nennen doch die römische Provinz westlich vom Euphrat niemals Ἀσσυρία. Das Gegentheil wäre auch zu sonderbar, seitdem unter Trajan neben der römischen Provinz *Syria*, die längst so geheissen hatte, die römischen Provinzen *Assyria*, *Mesopotamia*, *Armenia* eingerichtet waren [1]), wie denn in der That eine solche Ungenauigkeit der geographischen Bezeichnung bei Prosaikern gar nicht, bei Dichtern „kaum" nachgewiesen werden kann [2]). Tatian's Zeitgenosse Ptolemaeus versteht unter Ἀσσυρία die durch den Tigris im Westen, durch Medien im Osten begrenzten Landschaften in der ganzen Ausdehnung von den armenischen Gebirgen bis nach Ctesiphon [3]). Anders ist's auch nicht bei dem älteren Strabo. Er kennt wohl den weiteren Gebrauch von Ἀσσύριοι, wie von Σύροι [4]); aber unter Συρία versteht er selbst das Land westlich vom Euphrat, dagegen unter Ἀτουρία, was ja nur die syrische Form (אתור) für Ἀσσυρία ist, die östlich an den Tigris anstossenden Gebiete um Ninive, Adiabene u. s. w. So verstanden das Wort *Athur* eben die, von denen er es gehört hatte. Die Legende von Addai

---

Apoll. Tyan. I, 16 nennt die Antiochener so. Andere Beispiele gibt Nöldeke im Hermes V, 462 sqq. Daneben kennt Lucian auch das richtigere Σύρος Histor. conscr. 24. 28; Tragod. v. 265; Philops. 16 von Jesus mit dem Zusatz ὁ ἐκ Παλαιστίνης. Wie wenig man aber jede solche ethnographische Bezeichnung in geographischem Sinn verstehen darf, sieht man z. B. daran, dass Bardaizân, dessen Name schon ein edessenischer Heimathschein ist, von Hippolytus (Refut. VII, 31) ein Armenier, von Africanus (Cesti 29 in Vet. Mathem. opp. Paris 1693 p. 300) ein Parther, von Prophyrius de abstin. IV, 17 ein Babylonier, von Theodoret (haer. fab. I; 22 vol. IV, 313) ein Syrer genannt wird.

1) Cf. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 279.

2) Cf. Nöldeke, a. a. O. S. 464 oben; 465. — Luc. de dea Syria c. 13 und 15 versteht trotz der S. 268 Anm. 2 bemerkten Ausdrucksweise unter Συρία die römische Provinz dieses Namens im Gegensatz zu dem Gebiet jenseits des Euphrat. Anders wird's denn auch c. 1. 28. 39 nicht gemeint sein. S. auch de morte Peregrini c. 14, also auch c. 4; hist. conscr. 30, wo Μεσοποταμία daneben steht.

3) Ptolem. Geogr. VI, 1 ed. Wilberg et Grashof p. 387 sq. Versteht er unter Μάρδη p. 388, 16 den gewöhnlich *Mardin* genannten Ort nordwestlich von Nisibis, so hat er sich eben über die Lage desselben getäuscht, indem er es unter den in seinem Assyrien, östlich vom Tigris liegenden Städten zuerst nennt.

4) Strabo XVI, 1, 1 u. 2 ed. Müller et Dübner p. 627. Dort auch die Aufzählung der Theile von Ἀτουρία, nämlich ἐν ᾗπερ ἡ Νίνος καὶ

versteht unter dem „Land der Assyrer“ [1]) das östlich an das Fürstenthum Edessa und den römischen Machtbereich anstossende, von den Parthern beherrschte Gebiet. Dort, östlich vom Tigris lag also Tatian's Heimat. Dem wird nicht widersprochen, sondern es wird nur nach einer anderen Seite näher bestimmt, wenn Clemens Al. [2]) und Epiphanius ihn einen Syrer nennen. Das bezeichnet wie in allen ähnlichen Fällen die zunächst in der Sprache zum Ausdruck kommende Nationalität [3]). Mir wenigstens ist es völlig unbekannt, dass man um jene Zeit die in Syrien geborenen oder wohnenden Griechen oder Römer „Syrer“ genannt hätte. Bei einiger Aufmerksamkeit überzeugt man sich auch leicht davon, dass die „Rede an die Griechen“ kein Grieche geschrieben haben kann. Tatian stellt sich nicht nur mit einer Energie, wie kein Anderer vor ihm oder nach ihm [4]) als einen

---

ἡ Ἀπολλωνιᾶτις καὶ Ἐλυμαῖοι καὶ Παραιτάκαι καὶ ἡ περὶ τὸ Ζάγρον ὄρος Χαλωνῖτις καὶ τὰ περὶ τὴν Νίνον πεδία, Δολομηνή τε καὶ Καλχηνὴ καὶ Χαζηνὴ καὶ Ἀδιαβήνη. Das folgende *καὶ τὰ τῆς Μεσοποταμίας ἔθνη κτλ.* gehört natürlich nicht mehr in diesen Relativsatz, welcher von *ἧς ἐν μέρει καὶ ἡ Ἀτουρία ἐστίν* abhängt, sondern in diesen letzteren. Ebenso wird die Lage von *Ἀτουρία* § 3 p. 628 beschrieben; über Adiabere (§ 19. 20 p. 634) scheint Strabo einige genauere Kunde zu besitzen. Der gewöhnliche Gebrauch von *Συρία* findet sich von c. 1, 27 an (p. 636 sqq.) ohne alles Schwanken.

1) Doctrine of Addai ed. Phillips p. 37, 7 u. 10. — Ephräm nennt mehrmals das persische Reich *Athur* s. Bickell zu Carm. Nis. VI, 7 p. 86.

2) Clem. strom. III § 81 Potter p. 547: *Τατιανὸν οἶμαι τὸν Σύρον τὰ τοιαῦτα τολμᾶν δογματίζειν.* Epiph. haer. 46, 1 (über Tatian): *καὶ ἦν μὲν Σύρος τὸ γένος, ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα γνῶσις περιέχει.* Theod. haer. fab. I, 20: *Τατιανὸς ὁ Σύρος.*

3) Cf. z. B. Theod. haer. fab. I, 22: *Βαρδησάνης δὲ ὁ Σύρος, ἐξ Ἐδέσσης ὁρμώμενος . . . πολλὰ δὲ καὶ τῇ Σύρων συνέγραψε γλώττῃ.* cf. Eus. h. e. IV, 30. Erst sein Sohn Harmonius soll nach Theodoret auch das Griechische gelernt haben (anders Epiph. haer. 56, 1). Also nicht nach seiner Heimat, die daneben viel deutlicher bezeichnet ist, und die Theodoret nicht Syrien nennen würde (s. oben S. 18 N. 1), sondern nach seiner Muttersprache nennt ihn Theodoret einen Syrer. Ebenso in demselben Kapitel *Ἐφραὶμ ὁ Σύρος.* Cf. Hieron. v. ill. 33. 115. — Den ersten antiochenischen Bischof mit syrischem Namen *Ζεβῖνος* nennt Greg. Barhebr. Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I, 51 mit Rücksicht hierauf und im Unterschied von seinen griechischen Vorgängern und Nachfolgern einen *syrischen Mann.*

4) Bei Justin. ap. I, 5 (Otto ed. 3 p. 20); c. 7 p. 24; c. 46 p. 128

Anhänger der „barbarischen Philosophie", als einen Verehrer der jüdischen und somit „barbarischen Schriften" und alle Christen als Unterthanen der „barbarischen Gesetzgebung" dar [1]), sondern stellt sich auch von Anfang an als einen der „Barbaren" den Hellenen gegenüber und zwar in solchen Zusammenhängen, wo es sich recht eigens um die Sprache und die darin zum Ausdruck gelangende Nationalität handelt [2]). Die

---

zeigt sich nur erst der Anfang dieser Betrachtungsweise. Ebenso weit hinter Tatian bleibt auch noch Clemens zurück (strom. II § 5 p. 430 Potter: *ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία, ἣν μεθέπομεν ἡμεῖς.* cf. strom. VI § 123. § 130).

1) Or. 35 (p. 138 *τῆς καθ' ἡμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην . . . Τατιανὸς ὑπὲρ τοὺς Ἕλληνας, ὑπὲρ τὸ ἄπειρον τῶν φιλοσοφησάντων πλῆθος καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα*); c. 42 (p. 162 *ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανός*); c. 1 (p. 2 *μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων* [sc *τῶν βαρβάρων*] *δόγμασιν*); c. 12 (p. 56 *μὴ ἀναξιοπαθήσητε παρὰ τοῖς βαρβαρικῇ νομοθεσίᾳ παρακολουθοῦσι παιδεύεσθαι*); c. 29 (p. 114 *περινοοῦντι δέ μοι τὰ σπουδαῖα συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς*); c. 31 (p. 118 Moses ist *πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγός*). Der *παιδεία τῶν Ἑλλήνων* steht *τὰ παρ' ἡμῖν*, den *Ἕλληνες* stehen die Einheimischen (*τοὺς οἴκοι* c. 31 p. 118 cf. c. 30 p. 116) gegenüber. Unter *Ἕλληνες* aber versteht Tatian in dieser ganzen Schrift nicht die Heiden überhaupt, auch nicht die civilisirten Heiden, sondern die Griechen, auch im Gegensatz zu den Römern s. z. B. c. 35 p. 138 Z. 1 u. 6.

2) Or. c. 1 p. 6: *καταβάλλετε τοιγαροῦν τοῦτον τὸν τῦφον μηδὲ προβάλλεσθε ῥημάτων εὐπρέπειαν . . . νῦν δὲ μόνοις ὑμῖν ἀποπέβηκε μηδὲ ἐν ταῖς ὁμιλίαις ὁμοφωνεῖν . . . ἀπορῶ τίνα με δεῖ καλεῖν Ἕλληνα. καὶ γὰρ τὸ ἀτοπώτατον πάντων τὰς μὴ συγγενεῖς ὑμῶν ἑρμηνείας τετιμήκατε, βαρβαρικαῖς τε φωναῖς ἔσθ' ὅτε καταχρώμενοι συμφύρτην ὑμῶν πεποιήκατε τὴν διάλεκτον.* c. 26 p. 104: *παύσασθε λόγους ἀλλοτρίους θριαμβεύοντες καὶ ὥσπερ ὁ κολοιὸς οὐκ ἰδίοις ἐπικοσμούμενοι πτεροῖς. ἑκάστη πόλις ἐὰν ἀφέληται τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἀφ' ὑμῶν λέξιν, ἐξαδυνατήσουσιν ὑμῖν τὰ σοφίσματα.* Das Wort *λέξις* macht den Sinn von *λόγους ἀλλοτρίους* zweifellos. Cf. ferner c. 30 p. 116; auch die Verspottung des Strebens nach attischer Aussprache c. 26 p. 108. Selbst der Klang der Sprache ist ihm widerwärtig c. 1 p. 8 N. 24. — Den äussersten Gegensatz zu Tatian in dieser Hinsicht bezeichnet der Jude Philo, welcher sich auch rücksichtlich der Sprache zu den Griechen zählt und den Hebräern entgegensetzt cf. Siegfried, Philo von Alex. S. 131. — Es könnte auffallen, dass ein Syrer, dessen heimische Sprache von griechischen Fremdwörtern wimmelte, so wie Tatian den Griechen vorwerfen mochte, ihre Sprache sei aus allen möglichen, theilweise völlig stammverschiedenen Sprachen zusammengestoppelt. Aber man muss sich erinnern, wie es mit der Sprachvergleichung und Etymologie im Alterthum überhaupt

griechische Sprache, über die er kaum weniger als über griechische Philosophie und Mythologie spottet, kann nicht seine Muttersprache sein, denn Niemand hasst sein eigenes Fleisch; und in seiner Verhöhnung alles Hellenenthums kommt ein Stück unüberwundenen Racenhasses zu unverkennbarem Ausdruck. Es bestätigt sich also, was er am Schluss der Schrift theils sagt, theils sagen will, dass er nicht unter dem temperirenden Einfluss der griechisch-römischen Cultur, sondern ausserhalb des Römerreichs geboren und aufgewachsen ist. Stimmt demnach das Zeugnis seiner eigenen Schrift, dass sie von einem Barbaren geschrieben sei, mit der positiven Nachricht seines jüngeren Zeitgenossen, vielleicht auch Schülers Clemens, dass er ein Syrer gewesen, vollkommen überein, so ist es eine willkürliche Forderung, dass in dieser an die literarisch gebildete hellenische Welt gerichteten Schrift Zeugnisse für seine Kenntnis des Syrischen nachgewiesen werden.

Tatian muss wenigstens ein angehender Mann gewesen sein, ehe er seine Heimat verliess, um auf ausgedehnten Reisen, die ihn zuletzt nach Rom führten [1]), hellenische Bildung sich anzueignen. Denn nur auf die vorangehende Lebensperiode scheint sich ein Theil der Aussagen beziehen zu können, worin er beschreibt, welche Bestrebungen er jetzt völlig abgethan hat [2]).

---

stand, wie lustig ein Philo, dem doch nicht alle hebräische Sprachkenntnis abging, hebräische Wörter auf griechische Etyma zurückführte (Siegfried a. a. O. 132. 196). Umgekehrt wird Tatian alle im Griechischen und Syrischen identischen Wörter als Eigenthum seiner Nation in Anspruch genommen haben, also nicht nur *μνᾶ*, *ἄλφα*, *βῆθα κτλ.*, sondern auch *νόμος*, *εὐαγγέλιον*, *βῆμα*, *ἐπίσκοπος*, *γάρ*, *δέ*, *μέν*, vielleicht auch *ἀλλά* (= אלא), *κηρύσσειν* (= כרז) u. dgl. Dann war auch in sprachlicher Hinsicht die Verachtung berechtigt, womit der Barbar den Hellenen zuruft: *παύσασθε τὰς μιμήσεις εὑρέσεις ἀποκαλοῦντες* c. 1 p. 4.

1) Or. c. 29 p. 112; c. 35 p. 136 sq.: *ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει.*

2) c. 11 p. 48 sq. *βασιλεύειν οὐ θέλω*, *πλουτεῖν οὐ βούλομαι*, *τὴν στρατηγίαν παρῄτημαι*, *πορνείαν μεμίσηκα*, *ναυτίλλεσθαι διὰ τὴν ἀπληστίαν οὐκ ἐπιτηδεύω*, *στεφάνους ἔχειν οὐκ ἀγωνίζομαι*, *δοξομανίας ἀπήλλαγμαι*, *θανάτου καταφρονῶ κτλ.* Schon Daniel S. 16 betastete diese Sätze, legte aber den Finger auf *πλουτεῖν οὐ βούλομαι*, während gerade dies Jeder sagen kann, der es nicht aufs Reichwerden anlegt. Das gilt mehr oder weniger von allen präsentischen und überdies negativen Aussagen dieser Stelle. Den positiven perfectischen Aussagen dagegen scheinen Erlebnisse zu Grunde liegen zu müssen. Vgl. das *παρῃτησάμην*

Wenn ich insbesondere die Worte *τὴν στρατηγίαν παρῄτημαι* richtig verstehe, so muss er doch irgendwann und irgendwie durch Geburt und sociale Stellung in der Lage gewesen sein, ein höheres militärisches oder politisches Amt zum Ziel seines Ehrgeizes zu wählen. Im römischen Reich aber konnte ein umherreisender, philosophischen und rhetorischen Studien obliegender Asiat doch nicht daran denken, die Prätur (*στρατηγία*) oder ein ähnliches Amt zu erlangen oder auszuschlagen. Soll das also nicht eine sehr hohle Redensart sein, so wird ihm in seiner Heimat, etwa im Fürstenthum Adiabene, eine solche Laufbahn offen gestanden haben. Er verzichtete darauf und liess sich durch den Drang nach weiterer Bildung in die Fremde führen. Auch auf diesem neuen Gebiet hat er sich eine Zeit lang bewegt, ehe er für den Christenglauben gewonnen wurde. Denn als Einer, der in hellenischer Weisheit bereits sehr angesehn war, will er derselben abgesagt haben [1]). Er erwartet,

---

c. 22 p. 96 extr. Neben das ehrgeizige Streben nach hohen Aemtern stellt er die Versuchung zur Unzucht, die dem Jüngling nicht erspart geblieben ist. Er hat dann Reisen und auch Seefahrten unternommen; aber was ihn zu seinem Wanderleben bestimmt, ist nicht und war von Anfang an nicht die unersättliche Habgier des Kauffahrers.

1) c. 1 p. 6: *ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ.* — Die schon von Hieronymus (v. ill. 29) vorgetragene Meinung, dass er Lehrer der Rhetorik gewesen, hat äusserst wenig Wahrscheinlichkeit. Auch den Heiden Tatian kann man sich nach seinen Schilderungen nur als einen mit vollem Ernst auf die Sachen, auf die ethischen und religiösen Fragen gerichteten Mann denken. Eine solche Verachtung der grammatischen und rhetorischen Künste in Verbindung mit solcher Vernachlässigung der schriftstellerischen Form, wie sie uns hier begegnet, kann kaum aus dem Ueberdruss dessen, der seine Zeit damit verdorben hat, erklärt werden. Die Kunst hasst oder verleugnet doch thatsächlich Keiner, der sie kannte. Was man an seiner Rede sophistisch nennen könnte, ist Leidenschaft; was man im besseren Sinne rednerisch darin finden mag, ist Naturkraft. Die *σοφία*, von welcher er sich nach c. 1 p. 6 abgewandt hat, umfasst, wie die gleich folgende Ausführung zeigt, Rhetorik, Poesie und Philosophie. Sowenig *σοφιστής*, wie er c. 35 p. 138 wahrscheinlich den Solon nennt, oder *σοφισταί* c. 40 p. 152, oder *σοφιστής* bei Lucian. de m. Peregr. 13; Philops. 16 (nämlich Jesus) Lehrer der Rhetorik bezeichnen soll, sowenig macht sich Tatian zu einem solchen durch die Worte *τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς* (c. 35 p. 136). Der erstere Ausdruck klingt doch in c. 42 (p. 162 *παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἅτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι*) zu

dass in den literarischen Kreisen, denen er als Heide angehört hat, sein christliches Bekenntnis, welches in dieser Schrift zum ersten Mal an die literarische Oeffentlichkeit trat, Aufsehn erregen werde (c. 35 p. 138). Schon darum muss seine hier erwähnte ältere Schrift *περὶ ζώων* [1]) noch vom Heiden Tatian geschrieben sein. Die ganze „Rede an die Griechen" trägt von Anfang bis zu Ende so unverkennbar das Gepräge eines persönlichen Absagebriefs des früheren heidnischen Literaten an die hellenische Bildungswelt [2]), dass man mit ziemlicher Sicherheit behaupten darf, es sei die erste von Tatian als Christen verfasste Schrift und daher auch wahrscheinlich nicht lange nach seiner Bekehrung geschrieben. In Bezug auf die Abfassungszeit der Griechenrede und somit auch die ungefähre Zeit der Bekehrung Tatian's hat wie in so manchen anderen Fällen die irreführende Berichterstattung des Eusebius bis heute noch nicht völlig der Erkenntnis oder Anerkennung des urkundlich Bezeugten Platz machen wollen. Tatian's eigene hier in Betracht kommenden Worte [3]) heissen: „Crescens, welcher in der

---

deutlich nach, als dass etwas wesentlich Anderes an beiden Stellen gemeint sein könnte. Andrerseits wäre es auch unberechtigt mit Rücksicht auf c. 25 (*ὁ κατ' Ἐπίκουρον σοφιστεύων*) nur an philosophische Bildung zu denken. Die ganze, wie gesagt, dreitheilige *σοφία* der Hellenen ist ihm Sophistik, die Beschäftigung mit derselben ein *σοφιστεύειν*, ihre Jünger wie Lehrer *σοφισταί*.

1) c. 15 p. 168, wahrscheinlich auch c. 16 p. 72 cf. Daniel S. 112. 114. Aus dem an ersterer Stelle Folgenden ersieht man, dass in jener Schrift allgemeine anthropologische und naturphilosophische Lehren ausgesprochen waren, zu welchen sich Tatian auch jetzt noch bekennt. Dagegen die christliche Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen muss er jetzt zum ersten Mal entwickeln.

2) Ausser c. 42 p. 162 ist besonders zu beachten der Hinweis auf anscheinend wohlwollende Warnungen vor öffentlichem Hervortreten (c. 27 p. 110 cf. Daniel S. 46) und die beständig wiederkehrenden Erklärungen „ich habe mich losgesagt" u. drgl. c. 1 p. 6 *ἀπεταξάμεθα*, c. 9 p. 42 *παρῃτήμεθα*, c. 26 p. 108 *καταλελοίπαμεν*, c. 28 p. 112 *κατέγνων*, c. 35 p. 138 *χαίρειν εἰπών*, aber auch die Präsentia c. 22 p. 98 *οὐ θέλω . . οὐ βούλομαι*, c. 27 p. 108 *αἱρουμένῳ*, c. 30 p. 114 *βούλομαι . . ἀποδύσασθαι*.

3) c. 19 p. 84. Ich übersetze ganz nach dem Text bei Otto. Die alte Emendation *ὡς* statt *οὓς* ist unentbehrlich. Der Versuchung nach Eus. h. e. IV, 16, 9 statt *αὐτὸν ἐδεδίει τὸν θάνατον* zu lesen *αὐτὸς ἐδ. τ. θ.* kann man widerstehen. Das *καταφρονεῖν συμβουλεύων* des Euse-

grossen Stadt sich eingenistet, übertraf Alle in der Päderastie und war der Geldgier völlig ergeben. Dieser Todesverächter fürchtete aber gerade den Tod so sehr, dass er Veranstaltungen traf, den Justin wie auch mich in den Tod als ein Uebel zu stürzen, weil er (sc. Justin) in seiner Verkündigung der Wahrheit die Philosophen als Schwätzer und Betrüger entlarvte. Denn welche anderen Philosophen als euch allein (sc. die Cyniker) pflegt er zu verfolgen?" Wenn Eusebius [1]) bei Anführung dieser Worte mit Ausnahme des letzten Satzes in denselben ein geschichtliches Zeugnis dafür erblickt, dass Justin seiner Ahnung oder vielmehr Vorhersagung (*πρόῤῥησις*) gemäss durch die Machinationen des Crescens den Märtyrertod erlitten habe, und wenn er in seinem Citat anstatt *Ἰουστῖνον καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν* schreibt *Ἰουστῖνον καθάπερ μεγάλῳ κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν*, so ist längst erkannt, dass diese Textänderung, mag sie nun von Eusebius schon vorgefunden [2]) oder, was weitaus wahrscheinlicher ist, erst vorgenommen sein [3]), in einem sehr verdächtigen Zusammenhang mit dem steht, was er durch diese Stelle beweisen will. Er hat wie an anderen Stellen den Lesern das ihm erwünschte Verständnis in unstatthafter Weise erleichtert. Aber auch seinem willkürlich zurechtgemachten Text steht Eusebius als ein schlechter Ausleger gegenüber; denn auch so noch hatte Tatian nur von Anschlägen des Crescens gegen das Leben Justin's geredet. Der kritische Leser muss auch diesen verderbten Text noch so verstehen, dass es dem Crescens nicht damit gelungen sei. Warum wäre sonst nur von Bemühungen und nicht von Erfolgen die Rede? Vollends ausgeschlossen wird das Verständnis des Eusebius durch den echten Text; denn in diesem sind die Machinationen des Crescens gegen Justin ganz auf gleiche Linie mit denjenigen gegen Tatian, den noch Lebenden und eben dies

---

bius ist eine langweilige Verdeutlichung des prägnanten *καταφρονῶν* des Tatian.

1) Eus. h. e. IV, 16, 8, 9. Vorher § 2—6 das Citat aus Just. apol. II, 3 ed. 3 Otto p. 202. 204.

2) So Semisch, Justin d. Märtyrer I, 53.

3) So Daniel S. 41, der aber zu leichten Fusses drüber hingeht. Schärfer Volkmar Theol. Jahrbb. 1855 S. 425; Dembowski, die Quellen der christl. Apologetik I, 60 (Anm.).

Berichtenden, gestellt [1]). Es ist dem Crescens nicht nur zu der Zeit, über welche Tatian hier berichtet, nicht gelungen, den Justin aus der Welt zu schaffen; dieser lebt sogar noch, während Tatian dies schreibt. Das ergibt sich ohne weiteres aus dem letzten vorhin übersetzten Satze, welchen Eusebius aus dem gleichen Grunde wie das *καθάπερ καὶ ἐμέ* ausgelassen hat. Darnach ist es eine der Gegenwart des Schreibenden angehörige Gepflogenheit Justin's, nur solche Philosophen wie Crescens anzugreifen. Die präsentische Form der Aussage [2]) kann ja in diesem Fall nicht aus der Rücksicht auf die in den hinterlassenen Schriften Justin's fortdauernde Gegenwart seiner Polemik erklärt werden; denn es handelt sich nach den vorangehenden Worten um die durch seine Predigtthätigkeit veranlassten persönlichen Kämpfe Justin's mit Crescens.

Dass Tatian's Griechenrede vor Justin's Tod geschrieben ist, ergibt sich von noch mehr als einer anderen Seite. Tatian soll [3]) eine Zeit lang der Hörer oder Schüler Justin's gewesen sein und während der Zeit dieser Lebensgemeinschaft nichts Unrechtes vorgebracht, dagegen nach dem Tode desselben, man scheint verstehen zu sollen, bald darnach angefangen haben, ketzerische Ideen vorzutragen, und von der Kirche abgefallen sein. Nun enthält aber die Griechenrede zwar manches Sonderbare, Extreme, von der gemeingültigen kirchlichen Theorie und Praxis Abweichende [4]), aber von den dem Tatian von Ire-

1) Mir wenigstens ist nicht verständlich, wie noch Volkmar a. a. O. S. 424 zwischen den Zeilen des echten Tatiantextes lesen mochte: „hinsichtlich des Justin ist es ihm aber auch gelungen“.

2) *Τίνας δὲ ἂν καὶ διῶξαι τῶν φιλοσόφων εἰ μὴ μόνους ὑμᾶς εἴωθεν*, nicht *εἰώθει*. Die Uebersetzung bei Otto *insectari solebat* statt *solet* und die damit übereinstimmenden Paraphrasen bei Daniel S. 42 (*hat er so angegriffen*) und Volkmar S. 424 kann man nur mit Bedauern über die Zähigkeit der durch Eusebius auf die Bahn gebrachten Misdeutungen anführen. Cf. auch Credner, Beitr. S. 438: *Gewiss ist es, die Rede Tatian's an die Griechen ist erst nach Justin's Tode geschrieben*, worüber schon Daniel S. 51 sich mit Recht beschwerte. Es freut mich, nachdem alles dies niedergeschrieben war, die Erkenntnis, dass das Gegentheil richtig sei, bei Harnack S. 493 bestimmt ausgesprochen zu finden.

3) Iren. I, 28, 1 (wiederholt von Eus. h. e. IV, 29); Hippol. ref. VIII, 16 u. Pseudotert. de haer. 20 nennen ihn „Schüler“ Justin's, der letztere wiederholt auch *post hunc* (d. h. nach Justin's Tod) *diversa sentire coepit*. Deutlicher dasselbe Epiph. haer. 46, 1; Theodor. haer. fab. I, 20.

4) Es wird z. B. keiner noch so wohlwollenden Auslegung gelingen, die

näus und den Späteren nachgesagten Irrlehren kann man höchstens Keime entdecken. Jedenfalls bekennt sich der Verfasser zu dem Glauben, den er von der Kirche empfangen hat und mit den alten Weibern der Gemeinde [1]) theilt; und es ist nicht zufällig, dass auch die, welchen Tatian's Ketzerei bekannt und verhasst war, diese seine Schrift stets in Ehren genannt haben. Ist nun dies Buch sehr bald nach seiner Bekehrung geschrieben, so würde für die Zeit der Gemeinschaft mit Justin und für die ganze orthodoxe Lebensperiode Tatian's kein Raum bleiben, wenn das Buch nach dem Tode Justin's geschrieben wäre. Nun können wir freilich noch immer, soviel ich sehe, die Zeit von Justin's Tod nicht anders bestimmen, als dass er in eines der Jahre 163—167 fällt, innerhalb deren nach den Untersuchungen von Borghesi die Stadtpräfectur des im Martyrium Justini und bei Epiph. haer. 46, 1 genannten Junius Rusticus unterzubringen ist [2]). Also vor einem noch zu ermit-

---

Thatsache wegzuschaffen, dass Tatian das Schlachten von Thieren „um der Fleischfresserei willen" schon durch diesen Ausdruck und durch die Zusammenstellung mit dem geistigen Kannibalismus der Gladiatorenspiele verurtheilt, c. 23 p. 100, und dass er die Anwendung von Medicamenten nur ungerne und überdies nur den Heiden gestattet c. 20 p. 88.

1) Hiefür cf. c. 33 p. 128. 130, im übrigen Dembowski a. a. O. 19.

2) Ich habe den Stand der Frage in der Theol. Literaturz. 1876 col. 443—446 angegeben. Ein Artikel von Hort, den ich von englischen Gelehrten mit Achtung citirt finde, ist mir nicht zugänglich. Das der Chronologie Justin's gewidmete Kapitel in M. v. Engelhardt's Christentum Justin's S. 71—80 ist keine Zierde des Buchs. Das Einfachste wie z. B. das Verhältnis der sogen. zweiten Apologie zur ersten bleibt unentschieden. Ueber den Tod Justin's, dessen Zeit a. a. O. gar nicht erörtert wird, soll nach demselben Verfasser in Herzog's RE. VII, 318 unser sicheres Wissen sich darauf beschränken, dass er unter Marc Aurel erfolgt sei! Aber sind denn wirklich die Untersuchungen Borghesi's über die Stadtpräfecturen des Salvius Julianus, des Junius Rusticus und des Sergius Paullus ganz resultatlos gewesen? Und wenn sie es sind, warum soll dann Justin nicht unter Antoninus Pius gestorben sein? Wenn aber Marc Aurel bevorzugt wird, so fragt man doch wieder, ob man denn in jedem beliebigen Regierungsjahr desselben sagen konnte: *ὑπάκουσον τοῖς βασιλεῦσιν* (Mart. Just. c. 2 ed. 3 Otto p. 268)? Ein Meister wie Borghesi wird nicht einmal der Erwähnung für werth gehalten, und dagegen begegnet man ein über das andre Mal dem Namen Aubé trotz der von M. v. Engelhardt gelesenen Nachweisungen in der Theol. Literaturz. 1876 col. 441—446, und zwar nicht bloss unter den glücklichen Besitzern so-

telnden Jahre, welches zwischen 163 und 167 fällt, ist die Griechenrede geschrieben. Es ist kaum eine Näherbestimmung dieses Terminus ad quem, wenn man sagt: vor d. J. 165, dem Todesjahr des berühmten und berüchtigten Peregrinus-Proteus [1]). Das wird allerdings kaum bezweifelt werden können, dass die Griechenrede vor diesem auffallenden Ereignis geschrieben ist; denn nach demselben und zumal wenige Jahre nach demselben konnte man von Peregrinus kaum reden, ohne seiner Selbstverbrennung zu gedenken [2]). Tatian spricht aber nur von dem cynischen Lebenswandel des Mannes, wo er ihn erwähnt (c. 25 p. 102); und wo er von der angeblichen Todesverachtung der Cyniker spricht [3]), führt er einen Gegenbeweis aus dem Verhalten des Crescens und nennt als Beispiel wirklicher, aber auf Eitelkeit und Ehrgeiz beruhender Todesverachtung der Philosophen nur den Anaxarch, den Zeitgenossen Alexander's d. Gr. Ein stärkeres *Argumentum e silentio* wird kaum gefordert werden. Wir müssen aber noch hinter d. J. 165 zurückgehn; denn Tatian spricht zweimal von „dem König" im Singular, also von einem allein regierenden Kaiser [4]). Dann kann die Rede nicht

---

genannter „Ansichten", sondern auch als einer Autorität für Inschriften u. drgl. Selbst der Irrthum, dass „cos. III" im Titel des Antoninus Pius heisse „während seines dritten Consulats", und der weitere Irrthum, dass dieses dritte Consulat ins J. 145 falle, wird trotz meiner bescheidenen Berichtigung (col. 445) hier wiederholt. Auf die Weise muss allerdings unser chronologisches Wissen um die alte Kirche sich rasch vermindern.

1) Zum 5. Jahr des Marc Aurel (ann. Abr. 2181) notirt Eusebius in der Chronik die Selbstverbrennung des Peregrinus (ed. Schoene p. 170. 171); also, da bei Gelegenheit der olympischen Spiele, im Juli 165 ist dies geschehen (Clinton, Fasti Rom. I, 155). Dass dies im übrigen ganz gleich bezeichnete Jahr bei Euseb. armen. fälschlich als ein zweites und nur bei Hieron. richtig als ein erstes Olympiadenjahr charakterisirt ist, hat hier sowenig wie sonst etwas zu bedeuten.

2) Ich darf mich auf m. Ignatius v. Ant. S. 517—533 berufen. Die Vermuthung S. 520 Anm. 3 war nur zu bescheiden vorgetragen.

3) c. 19 p. 84. 86. Es ist vielleicht überflüssig davor zu warnen, dass man in den auf die Erwähnung des Anaxarch folgenden Worten *καθάπερ ἐν πανηγύρει θεατροκοπουμένους ἔνεστιν ἰδεῖν τοὺς οὐκ εἰδότας τὸν θεόν* ja nicht eine Anspielung auf das Ende des Peregrinus suche.

4) c. 4 p. 18: *προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς.* Sicherer ist c. 19 p. 84: *παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως.* Daneben kommen die Plurale c. 3 p. 16; c. 10 p. 46 dem Zusammenhang dieser Stellen nach nicht in Betracht. Es lässt sich auch nicht vergleichen, dass im Mart. Just. neben

wohl während der Doppelregierung des Marcus Aurelius und des Lucius Verus (März 161—Januar 169) geschrieben sein, also, da die Zeit nach 169 bereits ausgeschlossen ist, nur vor dem März 161, noch unter Antoninus Pius. Auf dessen Regierungszeit passt es doch auch mindestens ebensogut als auf die des Marcus Aurelius, was Tatian über die hohen Jahresgehalte sagt, welche sich die Philosophen vom Kaiser zahlen lassen [1]). Einen *Terminus a quo* von ähnlicher Bestimmtheit weiss ich nicht zu finden. Was Justin in der kleineren Apologie über Crescens sagt [2]), setzt voraus, dass Crescens seine feindselige Gesinnung gegen ihn bereits durch irgendwelche Versuche bethätigt hat, und mehr hat auch Tatian noch nicht zu berichten. Deshalb könnte Tatian's Griechenrede ziemlich gleichzeitig mit Justin's Apologien geschrieben sein, also etwa um 150 [3]). Es würden dann die Nachstellungen, welche Cres-

---

dem Plural (c. 2 *ὑπάκουσον τοῖς βασιλεῦσιν*), welcher sich nur aus Rücksicht auf die Doppelregierung erklärt, auch der Singular vorkommt (c. 5 *τῷ τοῦ αὐτοκράτορος προστάγματι*). Das wird sich auf ein einzelnes während der langen Abwesenheit des Lucius Verus erlassenes Edict des M. Aurelius beziehen cf. Otto ed. 3 p. 278. Aehnlich ist die Ausdrucksweise in den echten Acten des Carpus, des Papylus und der Agathonike, welche wie Eusebius (h. e. IV, 15 extr.) richtig erkannte, der Zeit des Marcus Aurelius angehören. Sie sollen in einem der folgenden Theile dieser Forschungen abgedruckt werden. Da liest man *τὰ προστάγματα τῶν Αὐγούστων* und *βλασφημίαν τῶν θεῶν καὶ τῶν Σεβαστῶν*, aber auch *ἐκέλευσεν ὁ αὐτοκράτωρ*. Cf. auch trotz Aubé's oberflächlicher Kritik die Acten der Felicitas (Ruinart ed. 2 p. 25 sqq. und dazu Borghesi, Oeuvres VIII, 548 sq. de Rossi, Bulletino 1863 p. 19). Mit Tatian's Ausdrucksweise lassen sich auch solche Fälle kaum vergleichen, wie der im C. I. Gr. 3410 (*εἰς τὸν Καίσαρος φίσκον*), worüber Waddington (Fastes des prov. As. p. 221 des Sonderabdrucks) nach Mommsen's Belehrung gewiss richtig urtheilt, dass auch zur Zeit einer Doppelregierung „der kaiserliche Fiscus“ so genannt werden konnte.

1) Capitol. Anton. Pius c. 11: *Rhetoribus et philosophis per omnes provincias et honores et salaria detulit.* Von Marc. Aurel sagt Capitolin in dessen Vita c. 23 vielmehr: *Fama fuit sane, quod sub philosophorum specie quidam rempublicam vexarent et privatos; quod ille purgaverit.*

2) Apol. II, 3 nach der Anordnung bei Otto ed. 3 p. 203. 204.

3) Dass die sogen. 2. Apologie ein vor Ueberreichung oder Veröffentlichung der grösseren Apologie geschriebener Nachtrag zu derselben sei, steht fest; ferner dass die Stadtpräfectur des Urbicus, welcher zur Zeit dieser Apologie dies Amt bekleidete, zwischen die Jahre 144 und

cens gegen Tatian den bereits Bekehrten, also kurz vor Abfassung der Griechenrede richtete, mit denjenigen, deren Ziel Justin war, zeitlich zusammenfallen, was sehr natürlich wäre. Aber es ist auch möglich, dass sie zeitlich auseinanderfallen, und die Griechenrede erst zwischen 150 und 161 geschrieben ist. Dass sie in Rom geschrieben wurde, wird immer das Wahrscheinliche bleiben; denn dort ist Tatian ohne Zweifel in die Kirche eingetreten [1]); dort hat er die Feindschaft des Crescens erfahren (c. 19), was beides, wie gesagt, nur um einen kleinen Zeitraum der Abfassung der Schrift vorangegangen ist. Diese relative Zeitbestimmung gilt auch für den Anfang seines Verkehrs mit Justin, der aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls nach Rom zu verlegen ist. Und noch längere Jahre nachher, jedenfalls noch nach Justin's Tode, finden wir Tatian in Rom. Wenn der Kleinasiat Rhodon, ein Zeitgenosse des Clemens Alex. und des Narcissus von Jerusalem, in Rom Tatian's Schüler gewesen zu sein bekennt (Eus. h. e. V, 13, 1. 8), so ist es mindestens unnatürlich anzunehmen, dass dies Verhältnis der Zeit gleich nach Abfassung der Griechenrede, also auch gleich nach der Bekehrung des Tatian angehöre [2]). Von einer Begegnung

---

160 fällt; endlich dass Marc Aurel bereits die tribunicia potestas besass, welche ihm a. 147 verliehen wurde. Diesem Jahr sich näher zu halten, als dem äussersten Terminus ad quem 160, bleibt aus manchen Gründen gerathen.

1) Das liegt in der Anordnung der Erzählung c. 29 p. 112. 114; c. 35 p. 136. 138. Die objective Art, in welcher er hier und c. 19 p. 84 von Rom redet, nöthigt nicht, an einen ausserrömischen Abfassungsort zu denken; denn die Griechenrede ist kein Brief. Man könnte ebensogut aus Clem. strom. I § 11 (*ὑστάτῳ δὲ περιτυχὼν . . . ἀνεπαυσάμην ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα*) schliessen, die Stromateis seien ausserhalb Egyptens geschrieben. Dies auch gegen Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, 370.

2) Was Rhodon über sein Zusammentreffen mit dem bereits ergrauten Apelles, dem Schüler Marcion's, berichtet (Eus. V, 13), wird wahrscheinlicher in die Zeit von 170—180, als in die von 160—170 fallen cf. Harnack, De Apellis gnosi monarch. p. 17. Von da lässt sich aber nicht ohne weiteres schliessen auf die Zeit, wo Rhodon die Vorträge Tatian's hörte; denn wir wissen nicht, wie lange Rhodon in Rom gelebt, und ob er nicht für immer dort geblieben; er ist nur als geborner Kleinasiat, nicht als Schriftsteller der kleinasiatischen Kirche charakterisirt. Es kann also ein Zeitraum von 1—30 Jahren zwischen Rhodon's Verkehr mit Tatian und mit Apelles liegen.

Rhodon's mit Justin, welche dann sicherlich auch stattgefunden hätte, würde Rhodon selbst und dann auch Eusebius nicht geschwiegen haben. Die Annahme eines längeren, über den Tod Justin's hinaus ausgedehnten römischen Aufenthalt's Tatian's drängt sich noch von einer andern Seite auf. Irenäus hat schon um 185 Schriften gelesen [1]), welche Tatian als Ketzer, also nach dem Zeugnis desselben Irenäus nach Justin's Tod geschrieben hatte. Hätte sie Tatian erst nach seiner Rückkehr in den Orient geschrieben, so wäre es auffallend, dass sie sich schon bis zu Irenäus hin verbreitet hätten, und dass überhaupt bei Irenäus eine genauere Kenntnis mehrfacher Irrlehren Tatian's sich findet. Wahrscheinlich ist dann auch das Buch der *προβλήματα*, welches Rhodon zu widerlegen beabsichtigte, welches also sicherlich der heterodoxen Lebensperiode Tatian's angehört, noch in Rom entstanden. Dass er Rom verlassen habe und in den Orient zurückgekehrt sei, meldet uns nur Epiphanius [2]). Eine mächtige Unterstützung würde dessen Angabe finden, wenn die oben S. 12 Anm. 2 empfohlene Vermuthung Semler's sicher wäre, dass Tatian einer der Lehrer des Clemens gewesen sei; denn im Orient, also, vom alexandrinischen Standort des Clemens aus, irgendwo in Asien hat dieser sowohl jenen Mann assyrischer Herkunft, als den palästinensischen Hebräer kennen gelernt und zum Lehrer gehabt. Aber auch abgesehn hiervon ist die Thatsache nicht zu beanstanden. Die lange vor Epiphanius bestehende und bis in die späteste Zeit unangefochten fortdauernde Tradition der syrischen Kirche, dass Tatian der Verfasser ihres syrischen Diatessaron sei, konnte gar nicht entstehen, wenn dieser nicht nach seiner Bekehrung zum Christenglauben, also

---

1) S. oben S. 8. Ueber die mittlere Zeit des Werks des Irenäus s. m. Artikel in Herzog's RE. VII, 131 sq.

2) Haer. 46, 1. Nachdem er über die Lebensgemeinschaft Tatian's mit Justin, über den Märtyrertod dieses und über den Abfall Tatian's nach dem Tode Justin's die älteren Nachrichten wiederholt hat, fährt er fort: *καὶ ἦν μὲν Σύρος τὸ γένος, ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα γνῶσις περιέχει, τ᾽ δὲ αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστήσατο ἀπ᾽ ἀρχῆς μὲν ἐν τῇ μέσῃ τῶν ποταμῶν ὡς περὶ τὸ δωδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος. ἀπὸ Ῥώμης γὰρ μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τελείωσιν διελθὼν ἐπὶ τὰ τῆς ἀνατολῆς μέρη καὶ ἐκεῖσε διατρίβων, κακῇ διανοίᾳ περιπεσὼν αἰῶνάς τινας κατὰ τοὺς μύθους Οὐαλεντίνου καὶ ἀρχάς τινας καὶ προβολὰς αὐτὸς εἰσηγήσατο.*

nach seinem römischen Aufenthalt eine Zeit lang unter den syrischen Christen gelebt hatte. Er kann doch nicht in Rom, und auch nicht im griechischen Orient dies syrische Buch verfasst haben. Nach Mesopotamien soll er sich nach Epiphanius begeben haben. Wir dürfen statt dessen ohne weiteres sagen, nach Edessa; denn dies war der einzige Punct in dortigen Gegenden, wo damals das Christenthum einzudringen und sich festzusetzen begonnen hatte [1]). Indem ich sage „damals", setze ich freilich schon voraus, was erst gezeigt werden muss, dass Tatian um 170—180 nach Edessa gekommen ist. Epiphanius gibt vielmehr das 12. Jahr des Antoninus Pius (Juli 149—150) an. Die Zahl ist eine so bestimmte, dass sie nicht blosse Erfindung des Epiphanius sein kann. Andrerseits ist die Angabe so, wie sie lautet, verwerflich nach dem, was vorhin über den römischen Aufenthalt Tatian's festgestellt wurde. Mindestens einige Jahre nach Justin's Tod, also mindestens bis gegen 170 muss Tatian in Rom geblieben sein. Nun ist aber in der Chronik des Eusebius [2]) zum 12. Jahr zwar nicht des Antoninus Pius, aber des Marcus Aurelius das Ketzerthum des Tatian notirt. Dass zwischen diesem 12. Jahr des M. Aurelius und jenem 12. J. des A. Pius ein Zusammenhang besteht, kann doch kaum fraglich sein. Ebensowenig aber auch nach dem Gesagten, dass der Kaisername

1) S. den Excurs II am Schluss dieses Buchs. Eine Geschichte der Kirchengründung in Edessa wird auch dort noch nicht gegeben. Aber soviel steht fest, dass in Edessa nicht später als um 170—180 das Christenthum Eingang gefunden hat, und dass es sehr viel später in den angrenzenden Gebieten Wurzel geschlagen hat. Der erste Bischof von Nisibis ist Jakobus, der Zeitgenosse Constantin's d. Gr., der Lehrer Ephräm's. Das erhellt unwidersprechlich aus Ephr. Carm. Nisib. XIII, 1—19; XIV, 1—6. 15—26; XVI, 14—22; XVII, 1; XIX, 15 sq.; XX, 2; XXI, 20. In Carrhae war noch zu Ephräm's Zeiten das Heidenthum überaus mächtig Carm. Nis. XXXI sqq. z. B. XXXIV, 5.

2) Nur in der Bearbeitung des Hieronymus ist zu ann. Abr. 2188. M. Aur. 12 (Schoene p. 173) notirt: *Tatianus haereticus agnoscitur, a quo Enkratitae.* Dass dies in der armen. Uebersetzung und in der syrischen Epitome (Schoene p. 216) fehlt, hat nichts zu bedeuten; denn erstlich kann die Passachronik (ed. Bonn. I, 486) ihre zu demselben 12. J. des Marc Aurel gesetzte gleiche, durch Excerpte aus Eus. h. e. IV, 29 erweiterte Angabe doch nur aus Euseb's Chronik haben, und zweitens ist der Grund der Auslassung bei den orientalischen Uebersetzern und Bearbeitern durchsichtig. Im Orient, genauer in der syrischen Kirche galt Tatian nicht als Ketzer.

bei Epiphanius falsch, also bei Eusebius richtig angegeben ist. Gerade die Kaiser von Antonius Pius an, welche nach einander alle auch den Namen Antoninus führten, sind bekanntlich besonders häufig verwechselt worden. Die Fehler des Epiphanius in Bezug auf die Succession der römischen Kaiser wieder einmal aufzuzählen, ist überflüssig. Und dass er gerade in diesem Fall sich irrt, ergibt sich abgesehn von der grösseren Glaubwürdigkeit des Eusebius und der Gewissheit eines späteren Aufenthalts Tatian's in Rom, auch daraus, dass Epiphanius den Tod Justin's unmittelbar vorher auf alle Fälle unrichtig unter Hadrian gesetzt hat. Wir dürfen demnach das 12. Jahr des Marc Aurel (März 172—173) aus Eusebius statt der unmöglichen Angabe des Epiphanius substituiren. Epiphanius schöpft nicht aus Eusebius, sonst würde er nicht einen anderen Kaiser nennen, aber auch nicht ein anderes Factum auf dessen 12. Jahr ansetzen. Es ist also eine Tradition von breiterer Basis, aus welcher Eusebius und Epiphanius ihr 12. J. haben. Es kann sich nur fragen, zu welcher Thatsache das Datum passt, ob zum Ketzerwerden Tatian's, wie Eusebius angibt, oder zur Niederlassung Tatian's in Mesopotamien. Offenbar besser zu der letzteren, weil's eine äussere, chronologisch genau bestimmbare Thatsache ist, was von der ersteren, zumal bei der Unbestimmtheit des häretischen Charakters Tatian's nicht gilt. Dazu kommt, dass das Hervortreten Tatian's mit häretischen Lehren nach Irenäus dem Tode Justin's unmittelbar gefolgt zu sein scheint. Hiefür also wäre das J. 172—173 ein unbequem spätes Datum. Es darf demnach als eine sehr alte und weder durch Eusebius noch Epiphanius ganz rein überlieferte Nachricht genommen werden, dass Tatian im Jahre 172—173 von Rom nach dem Orient, oder genauer nach Mesopotamien sich begeben habe. Das ist das letzte überlieferte Datum über Tatian. Jedenfalls vor 161, vielleicht schon um 150 trat Tatian in Rom zum Christenglauben über, verkehrte dort mit Justin und schrieb bald nach seiner Bekehrung die Griechenrede, nachdem er vorher als Heide eine Reihe von Jahren hindurch an verschiedenen Orten des römischen Reichs sich aufgehalten, mit der griechischen Literatur in beträchtlichen Umfang sich vertraut gemacht und auch als Schriftsteller in den Kreisen der griechisch Gebildeten bekannt geworden war. Einige Jahre verstrichen nach seiner Bekehrung, ehe er seine Sonderansichten durch Schriften

bekannt gab und in den Geruch der Ketzerei kam. Es war geschehen, als er i. J. 172—173 von Rom nach Syrien sich begab. Nehmen wir zur Veranschaulichung statt der nicht genau bestimmbaren Daten mittlere Zahlen, so ergibt sich folgendes Gerippe seines Lebensganges: Geboren c. 110 in Assyrien; Wanderungen durch die griechisch-römische Welt bis Rom, Aneignung der griechischen Bildung, heidnische Schriftstellerei 135—155; Bekehrung zum Christenthum, erste Bekanntschaft mit Justin, Anfeindung durch Crescens, Abfassung der Griechenrede, alles in Rom c. 155; angesehene Stellung als kirchlicher Gelehrter in Rom bis zum Tode Justin's c. 165; häretische Schriftstellerei (*προβλήματα, περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ κτλ.*) in Rom bis 172 oder 173. Er wäre darnach als ein angehender Sechziger nach Mesopotamien gekommen, und es könnte ihm noch mehr als ein Jahrzehnt [1]) geblieben sein für das Werk, welches seinen Namen der syrischen Kirche theuer gemacht hat.

Aber er war ein Ketzer. Allerdings behandelt ihn schon Irenäus um 185 unbedenklich als solchen; aber er charakterisirt ihn weder als Sectenhaupt, noch als Anhänger einer anderen sectenartigen Partei [2]). Rücksichtlich der asketischen Seite sei-

---

1) Chronologische Aufstellungen wie die von Harnack S. 494: „Für das Diatessaron bleibt die Zeit c. 155 bis höchstens 175 offen“, kann kein Nachdenkender gelten lassen, auch wenn er mit Harnack „die mittlere Zeit des Pius“ (138—161), also 149 oder 150 als Abfassungszeit für die Griechenrede annimmt. Gewiss ist dieser Ansatz ja durchaus nicht. Aber gesetzt, er wäre es, warum soll Tatian älter als 40 J. gewesen sein, als er sie schrieb, und warum soll er höchstens noch bis zu seinem 65. J. geschriftstellert haben? Die literarische Laufbahn eines Göthe, eines L. Ranke kennt und bewundert Jeder. Aber es kostet auch nicht grosse Mühe, eine ganze Reihe von minder berühmten Beispielen 50jähriger literarischer Arbeit in unsrem Jahrhundert nachzuweisen. Und haben denn die Christen der alten Zeit, die Johannes, Polykarpus — Pothinus, Narcissus — Epiphanius, Hosius ihre Lebenskraft rascher verbraucht, als wir? Tatian k a n n seine Griechenrede 150 und k a n n sein Diatessaron 185 geschrieben haben, ohne dass irgend etwas Auffallendes geschehen ist. Ja darum allein dürften wir eine Nachricht nicht für unglaublich erklären, welche uns sagte, dass er es nach 190 geschrieben habe.

2) Iren. 28, 1 (= Eus. IV, 29): *μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου* (sc. *Ἰουστίνου*) *μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοιπῶν, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεσ-*

ner Lehre stellt er ihn mit Saturnin und Marcion und den von diesen ausgegangenen sogenannten *Ἐγκρατεῖς* zusammen, rücksichtlich der Aeonenlehre vergleicht er ihn mit Valentin und stellt ihn überhaupt als eine „Zusammenfassung aller Häretiker“ dar (III, 23, 8). Die einzige Lehre, worin er nach den beiden Stellen des Irenäus originell sein und Nachfolger gehabt haben soll, die Lehre von der Unseligkeit Adam's ist auch nicht geeignet, eine Secte zu sammeln. Allerdings sollen die schon früher vorhandenen *Ἐγρατεῖς* diese Lehre von ihm sich angeeignet haben; aber nur diese, nicht sein eigenthümliches, eklektisches Lehrsystem überhaupt. Andrerseits ist auch Tatian ebensowenig mit jenen *Ἐγκρατεῖς* als mit den Valentinianern in einen äusseren geschichtlichen Zusammenhang gebracht. Clemens Al. unterscheidet ihn deutlich von den Häretikern, mit welchen er ihn zusammenstellt und scheint von einer Partei des Tatian nichts zu wissen[1]). Auch Origenes spricht doch mehr so von ihm, als ob einige der verkehrten Schriftauslegungen und Lehren, welche er als Schriftsteller verbreitet habe, von Einzelnen angeeignet worden seien und zwar von Solchen, die noch

---

τήσατο, αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας, τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ αἰτιολογίαν (ἀντιλογίαν?) ποιησάμενος. Schon die Verbindung mit *χαρακτήρ* macht es unwahrscheinlich, dass *διδασκαλεῖον* hier „Schule“ im Sinn des Instituts oder der organisirten Jüngerschaft bedeute. Es ist nicht gegen den Sprachgebrauch und auch dem Zusammenhang mit dem Folgenden weitaus angemessener, wenn der alte Uebersetzer des Irenäus sagt *proprium characterem doctrinae*, oder Rufin als Uebersetzer des Eusebius *proprium . . . docendi . . stilum.*

1) S. die Citate oben S. 13. Clemens sagt strom. III, § 92 p. 553 Potter doch wohl nicht wie Semisch, Tat. Diatessaron p. 22 verstand, dass Tatian aus Valentin's Schule hervorgegangen. Nach Anführung eines Worts von Cassian schreibt Clemens: *τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ κατὰ τοῦτο δογματίζων. ὁ δ' (ὅδε) ἐκ τῆς Οὐλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς. διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι κτλ.* Bezieht man den mittleren Satz auf Tatian, so wird der dritte sinnlos. Darum weil Tatian aus der valentinianischen Schule hervorgegangen, kann doch Cassian nicht dies und das gesagt haben. Vielmehr im Gegensatz zu Tatian, der eine Sonderstellung einnimmt, wenn er auch mit Cassian in dem einen Punct, der Verwerfung der Ehe, übereinstimmt, heisst es von Cassian: Dieser ging aus der val. Schule hervor. Daher und nicht etwa, weil er ein Schüler Tatian's wäre, sagt Cassian Folgendes.

in der Kirche stehen, und welche Origenes gelegentlich belehren möchte [1]). „Das Buch der Probleme, durch welche (d. h. durch deren Aufstellung) Tatian die Undeutlichkeit und Verborgenheit der göttlichen Schriften darzuthun sich anheischig gemacht hatte“, wollte sein ehemaliger Schüler Rhodon in einer besonderen Schrift widerlegen, worin die Lösung der von Tatian aufgestellten Probleme gegeben werden sollte. Dass dieses Buch der Probleme nicht mehr dem anfänglichen Standpunct Tatian's [2]) und noch weniger dem Bewusstsein der Kirche entsprach, unterliegt wohl keinem Zweifel. Aber was Eusebius über Rhodon's Absicht mittheilt, lautet doch nur so, als handle es sich um Widerlegung der gewagten und unerbaulichen Ansichten eines nicht eben orthodoxen Schriftstellers. Und wenn Rhodon nur eben nicht leugnet, sondern wahrscheinlich mit Entschuldigungen bekannt hat [3]), dass er ein Schüler dieses heterodoxen Mannes gewesen, so will auf der anderen Seite nicht vergessen sein, dass der wenig jüngere orthodoxe Römer in Eus. V, 28, 4 den Tatian unbedenklich neben Justin, Miltiades und Clemens Al. als Zeugen des Kirchenglaubens von der Gottheit Christi anführt. Dann kann er auch in Rom nicht als Haupt einer äusserlich von der Kirche getrennten Schule oder gar Secte gegolten haben. Als Heterodoxer, aber völlig isolirt von allen anderen häretischen Parteien und ohne jede Andeutung von der Existenz einer von ihm abstammenden Secte steht er bei Hippolyt und Pseudotertullian da [4]). Erst Eusebius macht ihn zum *ἀρχηγὸς τῶν Ἐγκρατιτῶν* [5]). Aber die einzige Grundlage der bekannten Formel, womit Eusebius dies einleitet (*λόγος ἔχει*), legt er selbst bloss, indem er die bereits mitgetheilte Stelle des Irenäus abschreibt.

---

1) De orat. 24 extr. Delarue I, 238c schliesst er die Widerlegung von Tatian's Auffassung von Gen. 1, 3 als Gebetswunsch: *ἀναγκαίως δέ μοι ἔδοξεν, ἐν ταῖς προστακτικαῖς φωναῖς εἰρημένης εὐχῆς, ὑπομησθῆναι τῶν παρεκδοχῶν αὐτοῦ* (sc. Tatian's) *διὰ τοὺς ἠπατημένους καὶ παραδεξαμένους τὴν ἀσεβῆ διδασκαλίαν αὐτοῦ, ὧν καὶ ἡμεῖς ποτε πεπειράμεθα.*

2) Schon Daniel S. 114 wies auf die sehr andere Charakteristik der hl. Schrift in orat. c. 29 p. 114 hin.

3) Eus. h. e. V, 13, 8: *μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ἑαυτὸν ὁμολογεῖ.*

4) Hippol. refut. VIII, 16; X, 18. Pseudotert. haer. 20.

5) H. eccl. IV, 28 extr. 29. Ueber die Angabe in der Chronik s. oben S. 282 Anm. 2.

Diese aber sagt, wie schon gezeigt wurde, weder dass Tatian die enkratitische Secte [1]) gestiftet, noch dass er sich ihr angeschlossen habe. Soweit man überhaupt von einer solchen Secte reden kann, und der Name nicht ungenau für die von den verschiedensten häretischen Parteien ausgegangenen asketischen Richtungen gebraucht wird, ist sie nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien aufgekommen und hat sich unter verschiedenen Denominationen dort bis zum 5. Jahrhundert erhalten. Musanus, ein Zeitgenosse und, wie es scheint, auch ein Landsmann des Claudius Apolinarius und des Melito, soll sie gleich bei ihrem ersten Auftauchen bestritten haben [2]). Hinter die kleinasiatischen Parteien der Quartodecimaner und Montanisten stellt sie Hippolytus (Refut. VIII, 20), vor die Montanisten und Quartodecimaner Epiphanius (haer. 47). Als ihren Wohnsitz nennt Epiphanius zunächst Pisidien und Phrygien, dann noch Isaurien, Pamphylien und Cilicien, schliesslich als Orte, wohin sie auch gelangt sein sollen, Rom und Antiochien [3]). Abgesehn von diesen beiden Grossstädten gibt Makarius von Magnesia um 400 ziemlich die gleichen Landschaften als das Ausbreitungsgebiet der Enkratiten, Apotaktiker und Eremiten an [4]). Die Apotaktiker, welche Epiphanius auch mit den Enkratiten in Verbindung setzt, lässt dieser gleichfalls in Phrygien, Cilicien und Pamphylien hausen (haer. 61, 2). So werden auch die Severianer, welche zuerst Eusebius als die Fortsetzung der anfänglich durch Tatian gegründeten enkratitischen Secte bezeichnet (h. e. IV, 29), in Kleinasien zu suchen sein. Aber keine ältere Nachricht lässt den Tatian nach Kleinasien kommen; und

---

1) Allerdings wird Irenaeus unter *οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς* I, 28, 1 dieselbe Leute meinen, von welchen Hippol. ref. VIII, 20 sagt, dass sie sich selbst *Ἐγκρατῖται* nennen, und die auch schon bei Clemens regelmässig so heissen paed. II § 33 p. 186 Potter; strom. I § 71 p. 359; VII § 107 p. 900.

2) Eus. h. e. IV, 28 cf. 21.

3) Nur die Gegend von Rom, Italien, kann in diesem Zusammenhang (haer. 47, 1) *τὸ τῶν Ῥωμαίων μέρος* bedeuten. Sehr sonderbar ist auch das folgende *ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν Ἀντιοχέων τῆς Συρίας, οὐ πάντη δέ.* Man sieht, wie schwach es mit ihrer Ausbreitung um Antiochien steht. — Phil. haer. 72 nennt als Hauptsitz der *Aëriani . . qui et Encratitae dicuntur* Pamphylien. Sozomenus h. e. V, 11 erzählt von einem Enkratiten in Galatien.

4) Mac. Magn. III, 43 ed. Blondel p. 151. S. oben S. 36 N. 3.

es ist scherzhaft zu sehen, wie Epiphanius, welcher an den historischen Zusammenhang aller dieser Parteien mit Tatian glaubt [1]), nun auch einen geographischen herzustellen sich anstrengt. In den Orient zurückgekehrt soll Tatian seine Häresien erst ausgeheckt und in Mesopotamien seine Schule gegründet haben, welche freilich dort nicht mehr existirt (46, 2). Aber hauptsächlich soll seine Lehre von Antiochien aus sich verbreitet haben, nach Cilicien gedrungen und in Pisidien erstarkt sein. Dass Tatian selbst in Antiochien gewirkt habe, wagt er nicht auszusprechen; er verräth auch deutlich genug, dass es mit der enkratitischen Lehre in Antiochien sehr schwach bestellt ist (s. S. 287 Anm. 3). Aber weil Antiochien das geographische Mittelglied ist zwischen Mesopotamien, wo Tatian nach seiner Rückkehr in den Orient gewirkt hat, und dem inneren Kleinasien, wo die enkratitischen Parteien sitzen, und weil zwischen Tatian und diesen Parteien ein historischer Zusammenhang bestehen soll, so muss Antiochien ein Centralpunct der Ausbreitung dieser Lehren gewesen sein. Es dürfte hiernach klar sein, dass alle diese mit Eusebius beginnenden und den älteren Nachrichten widersprechenden häreseologischen Constructionen des geschichtlichen Inhalts entbehren [2]). Tatian hat nie einer Secte angehört und nie eine Secte gestiftet, am allerwenigsten in Mesopotamien. Denn die syrische Tradition kennt ihn gar nicht als Ketzer, sondern nur als den Schüler Justin's des Märtyrers und als Verfasser ihres Evangelienbuchs. Marcion, Bardesanes, Mani, zuweilen auch Valentin werden von den syrischen Kirchenlehrern des vierten Jahrhunderts bestritten, von einer Schule oder Gemeinde Tatian's weiss man nichts. Dann muss also die Thätigkeit, welche Tatian nach 172 in Mesopotamien entfaltet hat, eine sehr andersartige gewesen sein, als die, welche ihm Epiphanius unter dem Druck einer gefälschten griechischen Ueberlieferung zuschreibt.

Nachdem Tatian während der Jahre, die dem Tode Justin's folgten, (c. 165—172) durch seine Schriften und wohl auch durch mündliche Vorträge in den Ruf der Irrlehre gekommen war, wird ihm Rom und das Abendland verleidet gewesen sein.

1) Nach haer. 46, 1 in. soll Tatian der Erbe der Severianer, nach 46, 1 extr. und 47, 1 die Enkratiten die Erben des Tatian sein. Noch verworrener ist der Knäuel in haer. 61, 1.

2) Cf. die Bemerkungen oben S. 7 Anm.

Einem so schroffen Charakter und so leidenschaftlichen Gemüt, wie sie ihm, nach der Griechenrede zu urtheilen, eigen gewesen sind, musste es schwerer als Anderen werden, sich in Bezug auf seine Rechtgläubigkeit verdächtigt zu sehn, aber auch seine Verirrung einzugestehn. Er wollte der Kirche angehören und dienen, aber in Freiheit. Es zog ihn zu den Barbaren des Ostens, wo es noch keine durch Generationen von Bischöfen gepflegte conventionelle Orthodoxie gab, wohl aber eine im Werden begriffene junge Kirche, welche eingeborener Arbeiter bedurfte, eine Nationalkirche, wie es noch keine gab, einen syrischen Staat, wo zum ersten Mal Fürst und Volk dem Evangelium zufielen. Das war die schönste Rechtfertigung des Stolzes, mit welchem der Barbar Tatian gleich nach seiner Bekehrung der verrotteten griechisch römischen Welt Busse predigte. Wie sollte ihn das nicht angezogen, und er nicht den Reiz der Aussicht empfunden haben, auf diesem neuen, ihm von Natur verwandteren, seiner Heimat benachbarten Boden eine neue Wirksamkeit zu beginnen? Nichts ist auch unwahrscheinlicher, als dass er dort es für seine Aufgabe gehalten haben sollte, seine Sonderlehren zu verbreiten und eine Secte zu stiften, wo es galt eine Volkskirche in ihrer ersten Entwicklung zu fördern. Das höhere Alter, die schmerzlichen Erfahrungen, die er in Rom gemacht, die neuen Aufgaben, welche die primitiven Verhältnisse der Kirche in Mesopotamien ihm stellten: das alles macht es doch wohl begreiflich, dass er hier vorsichtiger als in Rom auftrat, dass er nicht fortfuhr, mit Kritik der biblischen Schriften [1]) und der kirchlichen Sitte sich zu befassen, sondern sich an der positiven Arbeit betheiligte, das Evangelium seinem syrischen Volk nahezubringen. Es gab westlich vom Euphrat längst eine syrische Kirche, und es gab auch bereits ein syrisches Evangelium. Aber es entspricht dem Geiste Tatian's, dass ihm dies viergestaltige Evangelium für die volksthümliche Belehrung und Erbauung nicht ganz geeignet erschien. Es konnte solche *προβλήματα* hervorrufen wie die, deren Hervorkehrung man ihm in Rom übelgenommen hatte. Es konnte keine einheitliche klare Vorstellung vom Gang der evangelischen Geschichte sich bilden und zum Gemeingut werden.

---

1) Die *θεῖαι γραφαί*, deren Räthselhaftigkeit er durch sein *βιβλίον προβλημάτων* darstellen wollte (Eus. h. e. V, 13, 8), werden hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich die alttestamentlichen gewesen sein.

Ja, man konnte diesen vier Evangelien entgegenhalten, was er den Griechen aufrückte[1]): *Παρ' οἷς ἀσυνάρτητός ἐστιν ἡ τῶν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τούτοις οὐδὲ τὰ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατόν.* Wie aber konnte diesen Uebelständen besser abgeholfen werden als durch Abfassung und kirchliche Einführung des Diatessaron? In diesem Buch hat sich nichts häretisches entdecken lassen (oben S. 263 ff.); aber in diesem Buch konnte Tatian auch am allerwenigsten versucht sein, seine Sonderansichten anzubringen. Es galt das Evangelium der Kirche, von welcher sich Tatian nie getrennt, und welcher zu dienen er nie aufgehört hat, in eine neue, praktisch wirksamere Form zu bringen. Der Gedanke war kühn; aber Tatian war es auch. Die von historischem Blick zeugende Anlage des Ganzen, die nicht selten geistreiche Composition im Einzelnen sind Tatian's vollkommen würdig. Die gleichzeitige Benutzung der ältesten syrischen Evangelienübersetzung und einer griechischen Evangelienhandschrift entspricht seinen Lebensverhältnissen. Die Beschaffenheit der griechischen Handschrift, welche der Verfasser des Diatessaron benutzte, passt in keine andre Zeit besser als in diejenige Tatian's; ihre innige Verwandtschaft mit der Itala ist besonders begreiflich, wenn Tatian dies Exemplar a. 172 aus Rom mitbrachte[2]). Wenn nach der Lehre des Addai schon in der allerersten Zeit der edessenischen Kirche das Diatessaron

---

1) Or. c. 31 p. 126.

2) Es kann dasselbe Exemplar sein, braucht's aber nicht zu sein, aus welchem Tatian schon bei Abfassung seiner Griechenrede seine Kenntnis des evangelischen Textes schöpfte oder geschöpft hatte. Die wenigen und meist ungenauen Bezugnahmen auf die Evangelien in der Griechenrede geben keinen Beweis für oder wider. C. 19 p. 88 citirt Tatian Jo 1, 3 *πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν*, scheint also ebenso wie T § 1 N. 6 den Satz mit *ἕν* geschlossen zu haben. Wenn T § 6 N. 6 in Jo 1, 18 *ἐκ τοῦ κόλπου τοῦ πατρός* vorauszusetzen scheint, so passt das dazu, dass er Or. c. 5 in seiner freien Reproduction einiger Ideen des johanneischen Prologs auch zu der Formel kommt *ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθείς* p. 26. Aber beides fand T auch in Sc. Die allegorische Verwendung von Jo 1, 5. Or. c. 13 p. 60 und die wörtliche Anführung von Jo 4, 24 (c. 4 p. 18: *πνεῦμα ὁ θεός*) geben keinen Anlass zu textkritischer Vergleichung. Die Anspielungen an Lc 10, 18 in Or. c. 20 p. 88 cf. c. 7 p. 40, an Lc 6, 25 Or. c. 32 p. 126, vielleicht auch an Mt 13, 44 an der sehr schwierigen Stelle Or. c. 30 p. 116 (cf. Iren. IV, 26, 1 Harvey II, 235) helfen hier ebensowenig, wie die Citate bei Clemens s. oben S. 13 N. 2.

dort als Evangelium gedient hat, so ist das eben die Zeit, in welcher Tatian das Diatessaron verfasst haben muss, wenn er überhaupt ein solches verfasst hat. Aber es wäre abgeschmackt, dies jetzt noch zu beanstanden.

Wohl aber möchte man fragen, ob Tatian seine Arbeit auf den evangelischen Theil des N. Ts. beschränkt hat. Die bei Eusebius dicht neben der Nachricht vom Diatessaron stehende Angabe über eine Bearbeitung der paulinischen Briefe durch Tatian (s. oben S. 16 N. 3) gibt zu denken. Sollte er eine schon vorhandene syrische Uebersetzung derselben neu redigirt, oder gar dieselben zuerst übersetzt haben? *Μεταφράσαι,* das von Eusebius hier gebrauchte Wort, heisst auch übersetzen. Sollte Eusebius eine von Osten ihm zugekommene Kunde so misverstanden haben, dass er aus einer Uebersetzung eine stilistische Bearbeitung machte? Ich halte das nicht für wahrscheinlich. Vor allem wird es erforderlich sein, dass die auf die paulinischen Briefe bezüglichen exegetischen Schriften Ephräm's, welche armenisch gedruckt sind, ebenso oder noch besser, wie durch Mösinger der Evangeliencommentar, den des Armenischen Unkundigen zugänglich gemacht werden [1]). Zu meiner diesmaligen Aufgabe gehört die Beantwortung der angeregten Fragen nicht. Nur in einer Geschichte der „Primordia ecclesiae Edessenae", die doch bald einmal ein Orientalist mit theologischem Interesse oder ein Theolog von ausreichender Sprachkenntnis schreiben muss, würde auch die Frage fruchtbar behandelt werden können, ob die heterodoxen Ideen Tatian's, welche durch den Gang seines Lebens und die neuen Verhältnisse der mesopotamischen Kirche zeitweilig zurückgedrängt wurden, nachher und nebenher doch wieder sich geltend gemacht haben, ob nicht, kurz gesagt, zwischen ihm und Bardesanes ein geschichtlicher Zusammenhang besteht.

Nur darauf sei noch zum Schluss hingewiesen, dass, wenn die diesmal gewonnenen Ergebnisse in der Hauptsache die Probe bestehen, damit endlich ein fester chronologischer Halt für die Geschichte der Evangelienübersetzung in der syrischen Kirche gewonnen ist. Hat Tatian bald nach 172 sein Diatessaron in Mesopotamien geschrieben, so ist die von ihm bereits benutzte Uebersetzung der vollständigen Evangelien, der Syrus Cure-

1) Cf. Lagarde, Const. apost. p. VII.

tonianus wirklich, wie man bis dahin ohne haltbare Begründung manchmal annahm [1]), spätestens um 150 entstanden, und zwar nicht in Edessa, wo es damals noch keine Kirche gab, und noch weniger östlich davon, sondern westlich vom Euphrat. Erst nachdem diese älteste Uebersetzung vielleicht noch im dritten, vielleicht auch erst am Anfang des vierten Jahrhunderts diejenige Bearbeitung erfahren hatte, deren Ergebnis die Peschitta der Evangelien ist, kam sie in dieser, nach einem griechischen Text revidirten Gestalt nach Edessa; denn nicht der Syrus Curetonianus, sondern die Peschitta hat das Diatessaron in Edessa und östlich vom Tigris von der Mitte des vierten Jahrhunderts an allmählig verdrängt.

1) Z. B. Chr. Hermansen, Disput. de cod. evv. syr. a Curetono typis descr. p. 24 sq.

IV. Nachbildungen in anderen Sprachen.

Selbst wenn ein positiver Gewinn für unsere Kenntnis von Tatian's Diatessaron nicht dabei herauskäme, wäre es unumgänglich, die jüngeren Evangelienharmonien, welche mit derjenigen des Tatian in einen Zusammenhang gebracht worden sind, darauf anzusehn, ob ein solcher in Wirklichkeit bestanden hat. Wenn dem so wäre, so würde sich's weiter fragen, ob die bis dahin gewonnenen Ergebnisse, insbesondere auch die Originalität der syrischen Sprachform, in welcher allein wir das Diatessaron selbst angetroffen haben, noch so unbedingt aufrecht erhalten werden dürfen. Die syrische Kirche besass und kannte bis zu Ebedjesu hin keine andere Evangelienharmonie, als das Diatessaron Tatian's [1]). Die harmonistische Bearbeitung der Evangelien durch Elias von Salamia, welche frühstens im 6. Jahrhundert entstanden und im 12. Jahrhundert schon sehr selten war, wollte kein Seiten- oder Gegenstück zu diesem alten Diatessaron sein, sondern eine Nachbildung des nur aus der kurzen Beschreibung des Eusebius den Syrern wie uns bekannten Diatessaron des Ammonius. Selbst wenn die Nachbildung gelungen wäre, würde die Arbeit des Elias aller Aehnlichkeit mit Tatian's Werk ermangelt haben. Wahrscheinlich hat aber Elias die Beschreibung des Eusebius in ähnlicher Weise misverstanden wie Hieronymus; denn er hat sich in seinem Werk die Verbesserung der eusebianischen Canones angelegen sein lassen; er scheint also auch einen innigeren Zusammenhang zwischen den eusebianischen Sectionen und den die Benutzung derselben ermöglichenden Tabellen einerseits und dem Diatessaron des

1) Ich recapitulire hier das oben S. 98 ff. Entwickelte.

Ammonius andrerseits angenommen zu haben, als in Wirklichkeit bestanden hat. Um so weniger könnte die Arbeit des Elias von Salamia mit derjenigen Tatian's verglichen werden. Auf Grund der herakleensischen Version, also frühstens im 7. Jahrhundert ist eine syrische Harmonie der Passionsgeschichte angefertigt worden, und findet sich in manchen Hss. der herakl. Version hinter den Evangelien [1]). Schon deshalb kann dies Stück einer Evangelienharmonie kaum in irgend einem näheren Zusammenhang mit dem alten Diatessaron stehn.

Dagegen hängt mit dem alten syrischen Diatessaron unverkennbar eine arabische Evangelienharmonie zusammen, welche in dem cod. Vatic. arab. Nr. XIV erhalten ist, aber noch immer der genaueren Untersuchung harrt. Ich war nicht in der Lage, eine solche anzustellen oder anstellen zu lassen, halte es aber für nützlich, die vorhandene Kunde durch vollständige Mittheilung der Vergessenheit zu entreissen, der sie anheimzufallen droht [2]). Unter den arabischen Hss., welche Jos. Sim. Assemani der Vaticana zuführte, nennt er Bibl. Or. I, 619 (nicht p. 576, wie er selbst Bibl. Or. III, 1, 13 citirt) als die erste: *Tatiani Diatessaron seu Quatuor evangelia in unum redacta* etc. Nach dem Katalog des Steph. Euod. Assemani [3]) und nach Akerblad, von welchem Joh. Chr. Zahn durch Vermittlung S. de Sacy's nähere Kunde über die Hs. erhielt [4]), hat sie in der Vaticana die Bezeichnung *arab. XIV.* Die Assemani bezeichnen den Codex als *bombycinus,* Akerblad genauer: *bombycinus praeter VIII folia priora, quae chartacea sunt et quidem more orientis levigata.* Er enthält 123 Blätter. Nach St. Eu. Asse-

1) Adler, Verss. syr. p. 63 sq.; White, Philox. p. 645. Sie findet sich auch in der Hs., durch welche die syr. Uebersetzung der Briefe des Clemens bekannt geworden ist s. Lightfoot, S. Clement of Rome. Appendix (1877) p. 233.

2) Semisch p. 10 berichtet sehr unvollständig und theilweise unrichtig.

3) Bei Mai, Script. vet. n. coll. tom. IV, pars 2 p. 14 cf. Proll. p. VI sqq.

4) Keil u. Tzschirner's Analecten (1814) Bd. II, 1 St. S. 186 f. Schon vorher hatte Zahn auf anderen Wegen eine Abschrift des Anfangs und durch Rosenmüller eine lat. Uebersetzung dieser arab. Kopie erhalten. Assemani, also wohl der Jüngste dieses Namens (Herzog's Realencykl. I, 719, 2. Aufl.) soll die Abschrift gemacht haben.

mani gehört er dem 12. Jahrh., nach Akerblad dem 13. oder 14. Jahrh. an. Bei jenem heisst es: *dimidia fere pars tineis et madore consumta*, bei Akerblad: *codex sat bene descriptus et integerrimus, nisi quod in principio folia aliquot lacera ab imperito bibliopega frustulis chartae agglutinatis sunt deturpata.* Am Ende des fol. 123 steht die arabische Unterschrift, welche nach St. Eu. Assemani's Uebersetzung lautet: *Explicit auxilio dei sacrosanctum evangelium, quod ex quatuor evangeliis collegit Tatianus, quodque diatessaron vulgo dicitur. Et laus deo.* Eine entsprechende Ueberschrift ist nicht vorhanden [1]). Der Anfang des Buchs nach der üblichen Anrufung der Dreieinigkeit liegt in doppelter, nach den beiden genannten Abschriften unabhängig von einander angefertigter Uebersetzung vor, derjenigen Rosenmüller's und derjenigen Akerblad's. Ich reproducire die erstere, bemerke aber alle irgend wichtigeren Abweichungen derjenigen Akerblad's. Die cursiv gedruckten Worte sind im Arabischen roth geschrieben.

E Marco. Initium Evangelii eius et dixit [2]): Initium evangelii Jesu Messiae, filii dei [3]).

Johannes. Initium evangelii eius [4]). In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat [5]) verbum. Hoc erat in principio apud deum. Omne per manum eius erat, et absque eo et (?) non existens unum erat [6]). In eo erat vita, et vita erat [7]) lux hominum; et lux lucet in caligine, et caligo non assequitur eum (?) [8]).

Lucas. Erat in diebus Herodis regis sacerdos, nomen eius Zacharia, e famulitio familiae Abia, et uxor eius e filiabus Harûn, nomen eius Elischaba, et erant ambo simul pii coram

1) Am inneren Rand des ersten Blattes zu Anfang steht nur die falsche Beischrift: *Quatuor evangelia integra, Matthaei et Marci et Lucae et Johannis.*

2) Akerblad gibt nur *Marc.*; ziemlich sonderbar Assemani (Mai l. l.): *Exordium primum evangelii ex Marco. Dixit.*

3) *Filii dei* fehlt bei Assem.

4) Ak. nur *Joan.*, Assem. *Johannes.* Dieser hört hinter dem ersten *verbum* auf.

5) Ak. *deus ipse est.*

6) Ak. *omnia per ipsum facta sunt, et sine eo nihil existens factum est.*

7) Ak. *est.*

8) Ak. *in tenebris, et tenebrae non comprehenderunt eam.*

deo et incedebant in omnibus mandatis eius et in iustificationibus dei sine reprehensione. Et non erat eis filius, quia Elischaba erat sterilis et erant ambo simul aetate provectiores. Et interea, dum ille sacerdotio fungebatur in ordine famulitii sui coram deo iuxta consuetudinem sacerdotii [1]), pertigit ad eum *τὸ* adolere suffitum, et ingressus est templum domini, et omnis universitas populi orabat foris in tempore suffitus. Et apparuit Zachariae angelus domini, stans a dextra altaris suf . . . . . appellavit eum et cecidit super eum timor . . . . precatio tua audita est, et uxor tua. . .

Soweit Rosenmüller's Uebersetzung. Die Lücken am Schluss rühren von den oben bemerkten Verletzungen des ersten (wie der folgenden) Blattes her. Sonst ist noch zu bemerken, dass am äusseren Rand, wahrscheinlich beim Namen *Lucas* mit etwas kleinerer Schrift steht, was Rosenmüller so übersetzt [2]): Initium evangelii annunciationis Lucae. Propterea quod multi conati sunt ordinare narrationes rerum, quae perfectae sunt inter nos, pro eo quod testatum reliquerunt ad nos illi, qui inde ab initio viderunt et erant ministri verbi, visum est mihi quoque, qui inquisivi in omnem rem diligentia, ut scriberem, o eximie Theophile, ut cognoscas veritatem verborum, de quibus monitus es.

Dass diese in der Hs. als Diatessaron und als Tatian's Werk bezeichnete Harmonie mit dem syrischen Diatessaron, welches sich als das Werk Tatian's bewährt hat, in einem innigen Zusammenhang steht, ist selbst aus diesen dürftigen Mittheilungen ersichtlich. Sehen wir von den roth geschriebenen Quellennachweisen ab, welche selbstverständlich gelehrte Zuthat des Schreibers oder eines seiner Vorgänger sind, so ist es allerdings eine bemerkenswerthe Abweichung von T, dass hier Mr 1, 1 dem ersten Stück des johanneischen Prologs vorangeschrieben ist. Davon würde Ephräm nicht geschwiegen haben, wenn's in seinem T gestanden hätte; auch die spätere syrische Tradition sagt von keinem anderen Anfang als Jo 1, 1. Der Vorschub

---

1) Ak. *Et dum ipse sacerdotio fungeretur in gradu ministerii sui ante deum secundum consuetudinem sacerdotii.* Hier bricht Ak.'s Uebersetzung ab.

2) Auch von diesem Stück, doch nur bis *visum est* liegt ausserdem noch Akerblad's Uebers. vor, welcher auch hier sichtlich etwas weniger peinlich um Genauigkeit bemüht war.

setzt die geschmackloseste Auslegung von Mr 1, 1 voraus, wonach dies eine den Anfang des Buchs selbst bezeichnende Schreibernotiz, ein *Incipit evangelium Jesu Christi* sein soll. Die Möglichkeit dieser Auffassung vorausgesetzt — sie hat ja noch heute sehr angesehene Vertreter —, war es ziemlich naheliegend, in dieser Form, in Worten der hl. Schrift selbst das zu geben, was sonst der Willkür des Schreibers überlassen bleiben mochte. Dazu kommt, dass die Anfangsworte der Evangelien sich im ganzen Alterthum von der Zeit des muratorischen Fragmentisten und des Irenäus an besondrer Beachtung zu erfreuen gehabt haben. Ein Späterer [1]) hat darum auch den Anfang des Lucas nicht vermissen wollen. Das sind also begreifliche Erweiterungen, nach deren Beseitigung wir das alte syrische Diatessaron wieder haben. Man mag es fast unvermeidlich finden, dass Harmonisten, welche die kanonischen Evangelien verarbeiten wollten, Jo 1, 1 sqq. an die Spitze stellten. Aber Andere haben es doch vorgezogen, Luc 1, 1—4 vorauszuschicken [2]). Von entscheidender Bedeutung ist aber, dass auf Jo 1, 1—5 und nicht auf Jo 1, 1—18 der Anfang der lukanischen Erzählung folgt. Wie im syrischen Diatessaron ist auch hier der johanneische Prolog entzweigeschnitten. Zu welch' unnatürlicher Verbindung der zweiten Hälfte des Prologs diese Trennung in T geführt hat, wurde oben S. 249 gezeigt. Eine vollständige Veröffentlichung des arabischen Diatessaron, welche dringend zu wünschen ist, würde erst in den Stand setzen, das Verhältnis desselben zu dem syrischen genau festzustellen und für den Originaltext daraus Gewinn zu ziehen. Während Rosenmüller urtheilte, der Text des arabischen Diatessaron verhalte sich zu dem römischen Araber (1590) und dem des Erpenius (1616) „wie eine verschiedene Recension desselben Textes", bemerkt Akerblad: *Quod ad versionem arabicam attinet, illam e syriaco aliquo exemplari factam fuisse nullus dubito; omnia enim in hac versione Syriasmum redolent, imo et tituli capitum sive sec-*

1) Ich weiss nicht, ob die Hand des Glossators jünger ist als die des Schreibers der ganzen Hs. Aber jünger als der Redactor dieser Harmonie ist der Glossator ohne Frage, da seine Zuthat sonst im Text stehen würde.

2) Z. B. Cod. Fuld. ed. Ranke p. 29, oder um ein modernes Beispiel zu nennen, Jos. White, der Herausgeber der Philoxeniana, in seinem „Diatessaron", welches mir in der Editio nona, Oxon. 1856 vorliegt.

tionum Syrum hominem arguunt. Jedenfalls ist es keine wörtliche Uebersetzung des syrischen Diatessaron. Jo 1, 3 ist das ὃ γέγονεν weder wie in T (und Sc) zum Vorigen, noch wie in P zum Folgenden gezogen, sondern ganz fortgelassen. Jo 1, 4 ist φαίνει mit P durch das Präsens wiedergegeben, während T (Sc. Aphraates) *lucebat* hat. Es scheint demnach der Araber das syrische Diatessaron in der Art nachgebildet zu haben, dass er die Anlage desselben befolgte, hier und da, wie gleich in der Ueberschrift, Zuthaten und Aenderungen sich erlaubte, den Text aber nicht neu übersetzte, sondern eine bereits vorhandene arabische Uebersetzung der Evangelien theilweise oder ausschliesslich dazu benutzte, um auf bequemerem Wege, als es durch selbständige Uebersetzung zu erreichen gewesen wäre, eine inhaltlich dem syrischen Diatessaron entsprechende Evangelienharmonie zu erhalten. Unbequem war freilich auch das, die einzelnen Elemente von T in den kanonischen Evangelien aufzusuchen. Aber dass dies geschehen ist, zeigen die roth geschriebenen Angaben im arabischen Text; und wo die Composition von T eine künstlichere, mosaikartige war, mag der arabische Uebersetzer oder Bearbeiter auf die Wiedergabe aller und jeder Feinheit verzichtet haben.

Wie mangelhaft die bisherige Kenntnis dieses arabischen Diatessaron ist, nützlich ist sie auch so schon. Mag diese Bearbeitung des syrischen Diatessaron jünger oder älter sein als die aus der Peschitta angefertigte arabische Uebersetzung der Evangelien, welche Gildemeister untersucht und der Zeit zwischen 750 und 850 zugewiesen hat [1]), jedenfalls ist sie ein neues Zeugnis dafür, dass noch in recht später Zeit das alte syrische Diatessaron in gewissen Gegenden in hohem Ansehn stand. Syrische Christen, die unter arabischer Herrschaft ihre Muttersprache verlernt hatten, wollten, so scheint es, das alte Evangelienbuch von Edessa doch nicht entbehren und bewahrten auch den Namen seines Verfassers in dankbarem Gedächtnis.

Ein Buch ohne Titel und Verfassernamen war die lateinische Evangelienharmonie, welche Victor von Capua um 545 in die Hände fiel. Das unter seiner Aufsicht geschriebene Exemplar des N. Ts, in welches er eine Abschrift dieser Harmonie aufnahm, kam nach Fulda. Dort wurde wahrscheinlich

1) De evangeliis in Arabicum e Simplici Syriaca translatis p. 35.

aus der Urschrift selbst um 820—830 die deutsche Uebersetzung derselben angefertigt, welche man den deutschen Tatian nennt[1]). Während die deutsche Uebersetzung, welche sofort nach ihrer Entstehung vom Dichter des Heliand benutzt wurde, jetzt nur noch in einer einzigen, daneben den lateinischen Text enthaltenden Hs.[2]) erhalten ist, wurde der lateinische Text oftmals abgeschrieben. Im 12. Jahrhundert wurde die lateinische Harmonie durch Zacharias von Chrysopolis[3]) und ausserdem noch von einem Petrus Cantor Parisiensis, dessen Werk nicht gedruckt worden ist[4]), ausführlich commentirt. Die Harmonie selbst wurde zuerst als Werk des Ammonius gedruckt[5]), aber unter dem Namen des Tatian in die älteren Bibliothecae Patrum aufgenommen[6]). Erst die lyoner Bibliothek schloss sich dem Urtheil des Baronius[7]) an, indem sie die Harmonie Victor's wieder dem Ammonius und dagegen eine andere, worüber nachher zu handeln ist, dem Tatian zuschrieb[8]). Wir haben es mit einem Buch von bedeutender Wirkung zu thun, und sind doch in der glücklichen Lage, wo es sich um seinen Ursprung handelt, von allen Schicksalen absehn zu können, welche es seit dem 6. Jahrhundert durchgemacht hat; denn wir besitzen Victor's Urschrift in der sorgfältigen Ausgabe E. Ranke's. Dass Victor, wenn es sich nur um die Wahl zwischen Ammonius und Tatianus handelte, mit Recht dem letzteren den Vorzug gab,

1) S. die kurze Zusammenfassung der bezüglichen Forschungen bei E. Sievers, Tatian, lat. u. altdeutsch, 1872, Einl. S. 6 f.

2) St. Galler Stiftsbibl. Nr. 56 aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.

3) Was unter Chrysopolis zu verstehen, und was dieser Zacharias gewesen sei, mag auf sich beruhen cf. Cave, Hist. liter. Ed. Gen. 1720 p. 588. Anderes fand ich bei Mich. Denis, Codd. mss. theol. bibl. Palat. Vindob. I, 285.

4) Cf. Schmeller, Ammonii Harm. Evv. p. VI. VIII. Der Commentar des Zacharias steht in der Bibl. Maxima (Lugd. 1677) XIX, 732—957.

5) Die erste Ausgabe (Mainz 1523 [? 1524]) habe ich nicht gesehn. Cf. Daniel S. 109.

6) So in den Monum. Patr. orthodoxogr. Basil. 1569 p. 659 sqq. und in den verschiedenen pariser Ausgaben der Bibl. Patrum, in der mir vorliegenden von 1654 tom. VII, p. 6—73.

7) Baronii ann. ad a. 174 (ed. Antverp. 1617 tom. II, 188 sqq.),

8) Biblioth. Maxima Lugd. 1677 enthält tom. II, pars 2 p. 203—212 die durch O. Luscinius 1523 herausgegebene Harmonie als Tatian's Werk, und tom. III, 265—299 diejenige Victor's als Werk des Ammonius.

bedarf nach dem, was oben S. 31 ff. über das Werk des Ammonius gesagt worden ist, keiner weiteren Begründung. Aber auch mit Tatian's Diatessaron scheint die lateinische Harmonie Victor's vor aller Untersuchung nicht stammverwandt sein zu können; denn es fehlt das, wie es scheint, unerlässliche Mittelglied zwischen diesem lateinischen und jenem syrischen Buch, nämlich ein griechisches Diatessaron, sei dies nun das Original sowohl der syrischen als der lateinischen Harmonie, sei es eine Uebersetzung der syrischen. Dazu kommt, dass gleich zu Anfang beider Harmonien die auffälligsten Verschiedenheiten sich herausstellen. Die Harmonie des cod. Fuldensis, welche ich von hier an F nenne, schickt dem johanneischen Prolog, womit T beginnt, den Prolog des Lucas voran F 29, 1—7, und enthält eine Bearbeitung der kanonischen Genealogien F 32, 33—33, 33, deren Mangel für T so charakteristisch ist. Ferner lehrt die oberflächlichste Durchsicht, dass noch eine ganze Reihe anderer Perikopen, deren Abwesenheit von T feststeht, in F vorhanden ist. Es war daher berechtigt, dass man seit langem die Annahme Victor's, er habe Tatian's Diatessaron gefunden, verwarf. Tritt man aber in eine nähere Vergleichung des nun wiedergefundenen Diatessaron mit der lateinischen Harmonie ein, so erkennt man bald eine so innige Verwandtschaft, dass man F nur als Nachbildung von T betrachten kann.

Die gleich zu Anfang in die Augen springende Differenz kann schon nach dem, was über den arabischen Tatian zu berichten war, nicht sehr ins Gewicht fallen. Aber es bietet in diesem Fall F selbst noch die Mittel, den ursprünglichen Bestand der lateinischen Harmonie wiederzuerkennen. Das unter dem Titel *Praefatio* dem evangelischen Text vorangeschickte Verzeichnis der Kapitel, in welche die Harmonie getheilt ist, kann nicht ein Werk Victors sein; denn die Zählung und Inhaltsangabe stimmt vielfach nicht mit der Kapitelzählung im Text überein [1]). Der erste Titel des Index p. 21 lautet: *I. In*

1) Cf. Ranke Proll. p. XXI sq. Die isagogischen Materien im cod. Fuld. setzen überall eine andere, ältere Gestalt des neutest. Textes voraus, als die, welche er selbst darbietet. Um das Auffälligere zu nennen, so ergibt sich aus dem Argumentum vor dem Colosserbrief p. 284, 12: *Colossenses et hii sicut laodicienses sunt asiani* etc., dass in der Sammlung der paulinischen Briefe, zu welcher diese Prologe ursprünglich ge-



principio verbum. deus apud deum. per quem facta sunt omnia. Das bezieht sich nur auf die zweite Hälfte des ersten Kapitels p. 29, 8—12, nämlich Jo 1, 1—5. Die erste Hälfte Lc 1, 1—4 ist nicht berücksichtigt, und doch werden sonst in diesem Index gerade die Anfangsworte der Kapitel des Textes ganz vorwiegend berücksichtigt [1]). Es ist demnach klar, dass der Index zur Harmonie angefertigt worden ist, ehe Lc 1, 1—4 an deren Spitze stand. Sie begann ursprünglich mit Jo 1, 1—5, ebenso wie T. Der Index bietet weiter *V. de generationem* (sic) *vel nativitate Christi.* Der Text gibt als 5. Kapitel p. 32, 33—34, 26 folgende Stücke Mt 1, 1—16; Lc 3, 34—38; Mt 1, 17—25; Lc 2, 1—7. Da *generatio* im Index mit *nativitas* synonym gebraucht ist und überhaupt nicht Genealogie bedeutet, so bezieht sich der Titel des Index wieder nur auf die zweite Hälfte des entsprechenden Textcapitels. Der Text, zu welchem der Index angefertigt worden ist, enthielt die Genealogie Mt 1, 1—16; Lc 3, 34—38; Mt 1, 17 nicht. Es ist also wiederum durch die Ausscheidung einer urkundlich nachweisbaren Interpolation die Uebereinstimmung der ursprünglichen Gestalt von F mit T erwiesen. Der ganze erste Hauptabschnitt beider Harmonien (T § 1—5 = F p. 29, 1—37, 26) ist aber nach Beseitigung der beiden Interpolationen völlig identisch [2]). Nicht ein einziger

---

hörten, der apokryphe Laodicenerbrief dem an die Colosser voranging, während er im Fuldensis mit falschem Argumentum hinter dem Colosserbrief steht p. 291. So erkennt man aus dem Mangel jedes Argumentum vor dem Hebräerbrief p. 311 sq., dass die Hs. der paulinischen Briefe, aus welcher diese Argumente genommen sind, den Hebräerbrief nicht enthielt.

1) Cf. im Index *II. de sacerdotium zachariae* mit c. 2 des Textes p. 29, 13—30, 22 = Lc 1, 5—25, ferner die Titel zu c. IV. VII. XV. CXXVII (= CXXVIII des Textes) und die folgenden. — Ich wiederhole in Bezug auf diese Materien das Selbstverständliche, dass die Abschriften des cod. Fuldensis und die Drucke des lat. und deutschen Textes hier völlig ausser Betracht bleiben müssen, wo es sich um das von Victor Gefundene und Gegebene handelt. Dass z. B. bei Schmeller p. 1 und Sievers p. 67 der Text der Harmonie die Ueberschrift *Prologus* hat, und das erste Kapitel mit Jo 1, 1 beginnt, ist ganz gleichgültig. Die Urschrift (Ranke p. 29. 468) hat gar keine Ueberschrift und lässt das zweite cap. mit Lc 1, 5 beginnen, so dass das erste Kap. des Textes Lc 1, 1—4. Jo 1, 1—5 umfasst.

2) Es finden sich noch andere Differenzen zwischen Index und Text, welche theilweise ein Corrector zu beseitigen bemüht war (Ranke p. XXI sq.).

Satz steht in F, dessen Abwesenheit von T bewiesen werden könnte. Die Reihenfolge der Perikopen ist genau die gleiche:

Im Index ist das 21. Kapitel des Textes p. 44, 3—31 übergangen, so dass nun c. 21 des Index = c. 22 des Textes und so fort bis c. 101 des Index (*Ubi jhesus imposuit manum infantibus et pharisaei murmurant de jhesu quod sic recipit peccatores*) = c. 102 des Textes p. 92, 6—16. Das kann blosse Nachlässigkeit des Verfertigers des Index sein. Eine solche liegt an einer anderen Stelle offen zu Tage, indem die p. 24 an richtiger Stelle gegebenen Titel zu c. 95 (= 96 des Textes) und 96 (= 97 des Textes) nachher p. 25 als c. 105 und 106 wiederkehren, während die dort zu erwartenden Titel von c. 106 und 107 des Textes fehlen. Das ist ein mechanisches Versehen, vielleicht erst von Victor's Schreiber. Es ist auch an den drei Zeilen, welche die Wiederholung der beiden Titel enthalten, radirt und obelisirt worden (Ranke p. 467). Anders scheint sich's mit der Steigerung der Differenz der Zahlen im Index und im Text zu verhalten, welche hinter c. 101 (= 102 des Textes) eintritt. Der Index übergeht c. 103 des Textes, welches bei ihm 102 sein müsste. In Folge dessen ist c. 102 des Ind. = 104 des Textes, c. 103 des Ind. = 105 des Textes, und erst als c. 104 bringt der Index den Titel zu c. 103 des Textes. Dadurch ist die Differenz wieder auf eins herabgesetzt, wie sie zwischen c. 21 (= 22) und 101 (= 102) bestanden hatte. Jene mechanisch veranlasste Wiederholung zweier Titel und Ausstossung der richtigen Titel 105 (= 106), 106 (= 107) ändert nichts an der Differenz. Sie besteht fort bis c. 155 des Index = 156 des Textes. Hier wird sie dadurch beseitigt, dass die im Index als c. 156 und 157 durch besondere Titel unterschiedenen Kapitel im Text als ein Kapitel (c. 157 p. 138, 30—139, 27) zusammengefasst sind, so dass von da an die Kapitelzählung bis zum Schluss identisch ist. Es ist möglich, dass diese Wiederausgleichung der Differenz absichtlich von dem Schreiber Victor's bewirkt worden ist, und dass der erste Ursprung der Differenzen, die Auslassung von c. 21 im Index ein mechanisches Versehen desselben oder eines Vorgängers ist, wie das von der Wiederholung der Titel 95 (= 96) und 96 (= 97) unter c. 105 und c. 106 ohne Frage gilt. Aber unmöglich ist's doch auch nicht, dass die Umstellung von c. 104 im Index (= 103 des Textes), welches zwischen c. 101 (= 102) und 102 (= 104) stehen müsste, ebenso mechanisch entstanden ist. Der Schreiber, welcher sein Versehn während des Schreibens der folgenden Titel bemerkte, hat es allerdings sehr zweckwidrig dadurch wieder gut gemacht, dass er den ausgefallenen Titel einige Zeilen später an verkehrter Stelle einschob. Dass die Ordnung des Index hier eine so oder ähnlich entstandene, und die des Textes dagegen die ursprüngliche ist, ergibt sich aus der Vergleichung mit T; denn auch hier steht Lc 13, 1—9 (T § 51) ebenso, wie im Text des F p. 93, 17—34, wo sich nur noch Lc 13, 10—17 anschliesst, was in T ganz gefehlt zu haben scheint, vor Jo 7, 2—31, und nicht wie im Index von F hinter Jo 7, 2—31.

Jo 1, 1—5; Lc 1, 5—80; Mt 1, 18—25; Lc 2, 1—39 (T 35? 38? 39?); Mt 2, 1—23.

Ist hiemit bewiesen, dass die lateinische Harmonie in der Zwischenzeit zwischen ihrer Entstehung und ihrer Auffindung durch Victor an einzelnen Stellen Veränderungen erfahren hat, durch welche sie dem T unähnlicher geworden ist, als sie ursprünglich war [1]), so liegt es nahe anzunehmen, dass auch noch andere Verschiedenheiten zwischen F und T auf diesem Wege einer nachträglichen Interpolation der bereits lateinisch existirenden Harmonie entstanden sind. Es ist aber auch möglich, dass schon der Erste, welcher diese lat. Harmonie entworfen hat, wenn ihm ein fremdsprachiges Original vorlag, dessen Anordnung nur im allgemeinen befolgt, im einzelnen aber geändert, erweitert oder verkürzt habe. Jedenfalls lohnt sich's, den Inhalt beider Bücher vollständiger mit einander zu vergleichen.

T § 6—8 finden sich in F nicht in dieser Reihenfolge wieder. F p. 37, 27—38, 12 schliesst Lc 2, 40—52 (T § 7) unmittelbar an Mt 2, 23 an und vermeidet durch Auslassung von T § 6 die oben S. 249 besprochene Geschichtswidrigkeit. Der Inhalt von T § 6 ist theils F 38, 27—39, 9, theils F 39, 34—40, 19 mit der Schilderung der Wirksamkeit des Täufers (T § 8) verbunden. T § 9—11 folgen in F 40, 20—42, 19. Hier ist auch das Einzelne auffallend ähnlich. In der Taufgeschichte (T § 9) hat auch F 40, 22 die Altersangabe Lc 3, 23 aufgenommen, welche beim Evangelisten nach der Taufe angebracht ist. Es ist auch hier in die wesentlich nach Matthäus gegebene Darstellung Lc 3, 21 F 40, 28 und Jo 1, 32 ff. aufgenommen. Dagegen ist Jo 1, 29 hier nicht untergebracht, sondern dafür Jo 1, 36 F 41, 27 = T § 11 so erweitert, dass Jo 1, 29 dadurch entbehrlich wurde [2]). Die Abhängigkeit des Einen vom

1) Daran, dass Victor lediglich hat abschreiben lassen, dass also die Veränderungen schon von ihm vorgefunden wurden, muss bei dem Mangel jeder gegentheiligen Andeutung in Victor's Vorrede festgehalten werden.

2) F 41, 27, wo nach den vorangehenden Sätzen Jo 1, 35. 36a nur Jo 1, 36b gemeint sein kann, nicht Jo 1, 29, heisst es: *Ecce agnus dei; ecce qui tollet peccatum mundi.* So z. B. auch Cod. Aureus ed. Belsheim p. 303, nur *tollit.* — Wenn Tischendorf ed. VIII p. 752 unter den Zeugen für diesen erweiterten Text neben *fu* (= Fuldensis) auch *Ammon ap Vict Cap teste Gb* anführte, so übersah er, dass Griesbach (ed. 3



Andern ist in der Versuchungsgeschichte mit Händen zu greifen. Auch F 41, 22 ist vor Mt 4, 11 b (*et ecce angeli accesserunt* etc.) aus Lc 4, 13 *usque ad tempus* aufgenommen cf. T § 10 N. 11. Aber an dieser Perikope ist auch zu sehen, dass F nicht eine Uebersetzung oder eine alles Einzelne nachbildende Wiederholung von T ist. Das *statim* und die active Fassung des ersten Satzes T § 10 N. 1 aus Mr 1, 12, das *sanctus* hinter *spiritus* in demselben Satze, die Auslassung der 40 Nächte (N. 2), die Verwendung von Lc 4, 6 (N. 8), die Aufnahme des *ὀπίσω μου* (N. 10): das alles findet sich in F nicht, und umgekehrt ist wenigstens keine Spur davon erhalten, dass in T auch aus Mr 1, 13 *eratque cum bestiis* wie in F 41, 23 aufgenommen war. F gibt abgesehn von den künstlich aus den drei Synoptikern componirten Schlussätzen p. 41, 21—24 einfach den Text von Mt 4, 1—10 nach der Vulgata. — Die Reihe der Perikopen T § 12—19 ist in T zersprengt und damit die ganze Anordnung der evangelischen Geschichte verändert. Auf Jo 1, 52 folgt F 42, 19 auch eine Reise nach Galiläa, aber nicht wie T § 12 die nach Cana führende, sondern nach Lc 4, 14 ff. die nach Nazareth führende (= T § 32). Dagegen ist die Hochzeit zu Cana (T § 12) F 55, 19 hinter die Aussendung der Zwölf gestellt und, ohne dass auch nur gesagt wäre, dass die Jünger wieder zurückgekehrt seien, wird fortgefahren: *Et die tertio nuptiae factae sunt* etc. Diese Zeitangabe entbehrt jeder Unterlage, und das Erscheinen der Jünger auf der Hochzeit ist zusammenhangswidrig. Die Angabe, dass dies das erste Wunder Jesu gewesen F 55, 35, ist nach F 43, 12 sqq. 45, 8 sqq., nach den Wunderthaten sogar der Apostel F 55, 17 sq. unpassend. Noch sonderbarer ist, dass es nun gleich nach der Hochzeit weiter heisst F 56, 1: *Cum autem descendisset de monte* (Mt 8, 1). Von welchem Berge? Das kann nicht originale Schöpfung eines Harmonisten sein, sondern nur durch gewaltsame Aenderung einer vorliegenden Ordnung kann Einer, ohne die Folgen allseitig zu bedenken, diese Unordnung hergestellt haben. Dass aber das Object der gewaltsamen Operation T war, ist an manchen Umständen zu erkennen. Das aus seinem Zusammenhang

---

von 1827 p. 499) unter diesem Ammonius nichts anderes als die im cod. Fuld. enthaltene Evangelienharmonie des Ammonius oder Tatianus verstand.

nach beiden Seiten hin herausgerissene Stück Jo 3, 22—4, 3 folgt F 44, 3—32 ebenso wie T § 13 auf einen ersten, der Taufe Jesu folgenden galiläischen Aufenthalt. Die darauf folgende Rückkehr nach Galiläa (Jo 4, 3) ist ebenso wie T § 13 mit derjenigen in Mt 4, 12, auch mit dem Citat aus Mt 4, 14 sqq. verbunden F 44, 32—45, 4. Nur Mr 4, 15 ist nicht hier, sondern schon F 42, 35 angebracht, was aber nothwendige Folge der grossen Hauptänderung war. Während T den ersten galiläischen Aufenthalt nach der Taufe als eine kurze, nur durch das vereinzelte Hochzeitswunder unterbrochene Zeit privater Zurückgezogenheit aufgefasst hatte, sollte nach F gleich damals Jesus in den Synagogen laut und regelmässig gepredigt haben. Dann konnte er nur bei dieser Gelegenheit, nicht erst bei seiner zweiten Ankunft in Galiläa gesagt haben: „die Zeiten sind erfüllt“. In der Bergpredigt legt F wie T Mt 5—7 zu Grunde, verwebt aber gleich zu Anfang F 45, 27 (T § 16 N. 1) Lc 6, 20 mit Mt., lässt auf Mt 5, 3—12 zunächst Lc 6, 24—27a, dann erst Mt 5, 13 sqq. folgen cf. T § 16 N. 10. 11. Dagegen sind auch hier wieder die feineren Eigenthümlichkeiten des Textes von T in F nicht wiederzuerkennen [1]). Das *suo* Mt 5, 3, die Aufnahme von Lc 6, 23a in Mt 5, 12, womit T den Uebergang zu Lc 6, 24 macht, den Ausfall des *dextra* in Mt 5, 39 (T § 17 N. 17) sucht man in F vergeblich. Es findet sich zwar F 50, 32—36 ebenso wie in T § 19 N. 1. 2 eine Mischung aus Mt 7, 1. Lc 6, 37 sq., aber keine der dort erörterten Sonderbarkeiten. — Die Reihe in T § 20—22 kehrt in F 56, 12—59, 5 wieder. Die gleichmässige Einschiebung von Lc 7, 11—17 (T § 21 = F 56, 32 sqq.) in einen übrigens nach Mt hergestellten Zusammenhang kann man doch kaum zufällig nennen [2]). Daneben zeigt sich die vollste Unabhängigkeit. Die Ausstossung von Mt 8, 1—4 zwischen T § 19 und 20 misfiel dem F. Wie ungeschickt er es nun eingefügt hat p. 56, 1, wurde schon bemerkt. Ebenso wird der Gichtbrüchige, den man zwischen T § 22 und § 23 vermisst,

1) Die gleiche Ordnung der Sätze Mt 5, 4. 5 ist kein Zeichen der Abhängigkeit F's von T, da diese Stellung die der Vulgata und überhaupt der meisten Lateiner ist.

2) Dem T lag diese Ordnung näher, weil er die Geschichte vom Centurio wesentlich nach Lc 7, 1—10 gegeben hatte. F 56, 12—28 dagegen gibt bis auf einen Schlusssatz ganz den Matthäustext, würde also durch seine Vorlage, wenn dies die kanonischen Evv. waren, gar nicht auf die Fortsetzung in Lc 7, 11 sqq. geführt worden sein.

während er § 14 steht, an seine natürliche Stelle gesetzt F 59, 6—27. Auch der Königische aus Jo 4, 46 sqq. soll neben dem Centurio nicht fehlen F 59, 27 cf. dagegen T § 20 N. 1. Auch von Aehnlichkeit der Texte im Einzelnen kann nicht die Rede sein. Und doch, wie auffallend, dass F 52, 30—55, 18 ebenso wie in T § 24 in die Instructionsrede für die Zwölf Elemente der Instructionsrede für die Siebzig aufgenommen sind, und dass in Folge dessen F 66, 14 sqq. ebenso wie T § 29 bei der Erzählung von der Aussendung der Siebzig nur wenige Fragmente der dazu gehörigen Rede sich finden; und dass der lediglich durch geistreiche Combination erklärliche Anschluss von Lc 14, 26 sqq. an Mt 11, 28—30 in T § 29 N. 12 auch in F 67, 4 zu finden ist. Der Text im Einzelnen ist völlig abweichend. Es ist eben nur die Disposition von T, welche in F theils nachgebildet, theils umgestaltet wiederzufinden ist. — Man vergleiche die Reihe T § 31—58 mit F 68, 30—102, 36. Von T § 31—37 war die Ordnung im wesentlichen durch Mt 13, 1—15, 28 an die Hand gegeben. Es mag auch nicht wunderbar sein, dass zwei Harmonisten in die Parabelreihe des Mt die dem Mr 4, 26—29 eigenthümliche Parabel an derselben Stelle (T § 31 N. 6. F 71, 4—8) eingeschaltet haben, dass beide für die Speisung der 5000 auch Jo 6 benutzt haben (T § 34. F 74), und dadurch wieder veranlasst wurden, an die Rückkehr nach Kapernaum Jo 6, 22—71 (T § 35. F 75, 11—77, 32) anzuschliessen, und dann erst zu Mt zurückzukehren. Aber alle Wahrscheinlichkeit unabhängig von einander wirkender Motive hört auf, wenn beide auf das kananäische Weib das samaritische folgen lassen (T § 38. F 80, 5—82, 2), und zwar beide nicht mit Jo 4, 1—3, was beide früher verwerthet haben (T § 13. F 44, 27), sondern mit Jo 4, 4 die Erzählung beginnen. Auch in F ist diese Reise durch Samarien gegen den zweifellosen Sinn der johanneischen Darstellung eine Reise von Galiläa nach Jerusalem und zwar zu dem Fest Jo 5, 1. Nur der Aussätzige, welchen T § 39 zwischeneingeschoben hatte, ist ausgestossen. Die kühne Idee des Originals (s. oben S. 251 f.) ist nur eben nicht vollständig befolgt worden von einem Mann, dem alle Fähigkeit eigener harmonistischer Conception abgesprochen werden muss. Es folgen weiterhin Umstellungen, Erweiterungen u. drgl. Aber was könnte zwei Harmonisten veranlasst haben, auf die Geschichte von der Verklärung das Stück Lc 13, 31—33 folgen

zu lassen (T § 43 N. 6. F 87, 6—12) und dann erst die bei allen Synoptikern unmittelbar an jene angeschlossene Erzählung (T § 44 F 87, 12—88, 9)? Die recht auffälligen Umstellungen in T sind zum Theil von F wieder rückgängig gemacht worden. Mt 19 T 46 steht hier F 92, 18 sqq. wieder hinter Mt 18 F 88, 23 sqq. 89, 17 sqq. 91, 10 sqq. = T § 50. Aber daneben wieder merkwürdigste Uebereinstimmungen. Die alles historischen Zusammenhangs ermangelnden Stücke Lc 15, 1—32 und Lc 13, 1—9 (T § 47. 48. 51) sind auch in F 89, 21—91, 8 und 93, 17—24 vor und hinter Stücken von Mt 18 und 19 untergebracht. Nur durch ein in T überhaupt nicht nachweisbares Stück (F 93, 35—94, 14) getrennt, folgt auch hier auf Lc 13, 1—9 ein Stück des Berichts vom Laubhüttenfest und zwar dasselbe Fragment Jo 7, 2—31 F 94, 15—95, 30 wie in T § 52, darauf der reiche Jüngling T § 53 = F 95, 31—97, 18, der Reiche und Lazarus T § 54 = F 97, 19—98, 8, darauf nach Einschiebung des ungerechten Haushalters F 98, 9—34, welcher in T § 49 vorausgeschoben war, und einigen kleineren Zuthaten die Arbeiter im Weinberg F 99, 7 sqq. T § 55. Das vor allem Entscheidende dieses Parallelismus liegt in der Stellung von Jo 7, 2—31, womit die Zerstörung des johanneischen Berichts über das Laubhüttenfest gegeben ist (s. oben S. 253 f.). Auch in F ist der Inhalt von Jo 7, 32—10, 42 F 113, 4—36; 114, 10—120, 42 = T § 68—71 demjenigen jerusalemischen Aufenthalt Jesu zugewiesen, welcher nach den Synoptikern der letzte ist, und hieran Jo 11 angeschlossen F 120, 43—123, 11 = T § 72. Auch F 105, 27—106, 30 hat demselben jerusalemischen Aufenthalt in gleich gewaltsamer Weise wie T § 62 Jo 3, 1—21 zugewiesen. Er hat auch den sinnigen Gedanken, wonach Lc 18, 9—14 eine Illustration zur Tempelreinigung sein soll, durch die Stellung dieser Perikope angedeutet F 105, 10—22 cf. T § 60 und oben S. 257. Aber er hat ihm doch wieder die Spitze abgebrochen, indem er das Fest, bei welchem sich das zugetragen haben soll, nicht ein Tempelweihfest sein lässt, sondern ein Passa F 100, 25, und zwar dasselbe Passa, an welchem Jesus nach allen Evangelisten gestorben ist; denn er konnte es nicht über's Herz bringen, die Geschichte des Einzugs am Palmsonntag von der Tempelreinigung zu trennen (F 103, 1 sqq.), wie es T mit kühner Kunst gethan hatte. Nun kommt das winterliche Enkänienfest F 119, 29 mitten in die Passazeit hineingeschneit, und ohne

Sang und Klang hält Jesus nun seinen Einzug in Jerusalem vor dem Leiden F 125, 4. Es ist eben durch Corrigiren und Interpoliren aus einem geistvollen Kunstwerk ein elendes Machwerk geworden. Wer jenes kennt, findet's trotzdem in diesem wieder.

Es würde die unvermeidliche Umständlichkeit der Erörterung in keinem Verhältnis zum Gewinn stehen, wenn ich alle Uebereinstimmungen und alle Abweichungen nachweisen und in ihre Consequenzen verfolgen wollte. Das Gesagte, was ich aus einer doppelt so ausführlichen Ausarbeitung excerpirt habe, wird auch dem, der sich nicht auf eine tiefer eindringende Untersuchung einlassen mag, zum Beweise dafür genügen, dass F in allen Theilen auf T beruht und durch eine im Einzelnen begreifliche, hier und da sogar lobenswerthe, im Grossen und Ganzen aber planlose und ungeschickte Umarbeitung aus T entstanden ist. In textkritischer Hinsicht ist aus F für T sogut wie nichts zu gewinnen; denn es sind die lateinischen Evangelien in der Bearbeitung des Hieronymus, woraus F die Worte geschöpft. In harmonistischer Hinsicht ist die Anlage von T im Grossen und Ganzen zum Glück so deutlich überliefert, dass man auf die überall unsichere Bezeugung durch F verzichten kann. Im Einzelnen dagegen bietet die Harmonisirung in F höchst bedeutsame Bestätigungen für das, was bei der Reconstruction von T zum Theil auf Vermuthungen von zweifelhafter Sicherheit gegründet werden musste. Und selbst, wo ich keinen Grund zum Zweifel an der Sicherheit meines Verfahrens erkannte, war die directe oder indirecte Bestätigung durch F willkommen. Dass z. B. in T § 14 die Berufung des Zöllners neben die Berufung der Fischer gestellt sei, war nicht zweifelhaft, aber doch sehr auffällig, zumal T den Zöllner nicht Matthäus, sondern Jakobus genannt hatte. Gemeint war doch ein Apostel. Jakobus Alphäi Sohn war dem Levi Alphäi Sohn substituirt, so dass der Gesichtspunct sachlicher Zusammengehörigkeit unverkennbar ist. Aber es ist doch willkommen, dass auch in F 43, 36—44, 2 die Berufung des Zöllnerapostels auf die Berufung der Fischerapostel folgt. Der Zöllner heisst hier Matthaeus, und ausserdem wird an ganz andrer Stelle F 60, 10 sqq. zwar nicht die Berufung des Levi, aber doch das Gastmahl in seinem Hause berichtet. — Dass Jo 7, 53—8, 11 in T fehlte, ist sicher (T § 69 N. 1). Aber die wunderliche Stelle, welche F dieser Perikope gibt,

nämlich hinter dem Gespräch mit Nikodemus[1]), ist eine Bestätigung dafür, dass F dieselbe nicht in seiner Vorlage fand, sondern auf eigene Gefahr irgendwo unterzubringen versuchte. Dass F da, wo man nach dem Uebergewicht der Zeugen, welche Jo 7, 53—8, 11 überhaupt enthalten, dies Stück erwarten sollte, zwischen Jo 7, 52 und Jo 8, 12 ein ganz anderes Stück eingeschoben hat, nämlich die Disputation über die Davidssohnschaft des Christus Mt 22, 41—46 F 114, 1—9, welche in T jedenfalls hier zwischen § 68 und 69 nicht stand, ist eine Bestätigung dafür, dass dies Stück auch zwischen T § 67 und 68, also überhaupt in T nicht zu finden war. Denn hätte F es hier, wo man es nach dem Zusammenhang bei Mt und Mr erwarten sollte, in T vorgefunden, so wäre unbegreiflich, wie er es trotz aller dieser Zeugen (Mt, Mr, T) zwischen zwei johanneische Stücke gestellt hätte, welche in T durch nichts und in der lat. Vulgata durch die Perikope von der Ehebrecherin getrennt waren. Man sieht, der Bearbeiter hat einige Stücke, die er in T vermisste, ohne viel Ueberlegung hier oder dort eingeschaltet. — Es war mir nicht zweifelhaft, dass T (§ 85 N. 12; § 86 N. 2) die Worte *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* Jo 14, 31b von dem vorangehenden Kapitel durch Lc 22, 35—38 getrennt und an die Spitze von Jo 15 gestellt hatte. Aber wie willkommen ist doch die buchstäbliche Bestätigung in F 141, 9. 22! — Wichtig ist die Vergleichung auch für den Schluss beider Evangelienharmonien. Das Ergebnis zum Theil verwickelter Erwägungen (T § 100) findet ungesucht in allem Wesentlichen die beruhigende Bestätigung in F 164, 14—165, 8.

F ist keine Uebersetzung von T und überhaupt keine eigentliche Uebersetzung eines fremdsprachigen Werks; denn der Wortlaut im Einzelnen, die ganze Gestalt des evangelischen Textes ist dem lateinischen N. T. nach der Bearbeitung des Hieronymus entlehnt. Andrerseits ist F in materieller, insbesondre harmonistischer Hinsicht ein durchaus secundäres Werk;

1) F 106, 31—107, 13. Da die ganze Umgebung Stücke aus dem bei den Synoptikern letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem enthält und unter anderem auch Lc 21, 1—4 vorangegangen ist (F 105, 1—10), so könnte man auf den Gedanken kommen, F folge einer Hs., welche wie die griech. Minuskeln 13. 69. 124. 346 (cf. Ferrar, A Collation of four imp. mss. of the gospels ed. Abbott, 1877, p. 284) die Perikope von der Ehebrecherin hinter Lc 21, 37 gestellt hatte.



die ursprüngliche Gestalt, aus welcher die lateinische Harmonie erwachsen ist, findet sich in dem syrischen Diatessaron; und es ist nicht bloss die Abgrenzung und Aneinanderreihung der Perikopen, deren ursprünglichen Entwurf man in T, deren Umgestaltung, Erweiterung, Verschlechterung man in F findet, sondern innerhalb einzelner Perikopen ist selbst die feinere Mosaikarbeit des Originals wenn auch unvollkommen in F wiederzuerkennen. Es fragt sich nur noch, wie dieser Thatbestand genetisch zu erklären sei.. Nicht unwichtig ist dafür die Entstehungszeit des F. Sie fällt zwischen 383, in welchem Jahre Hieronymus seine Revision der Evangelienübersetzung ausführte, und 546, in welchem Jahre Victor von Capua die Evangelienharmonie hat abschreiben lassen. Von beiden äussersten Terminen hat man sich aber einigermassen fernzuhalten. Bedenkt man, wie langsam der hieronymianische Text auch in Italien allgemeine Anerkennung fand, so ist es wahrscheinlicher, dass er um 500, als dass er um 400 so, wie hier geschehen, von einem Harmonisten verarbeitet wurde. Andrerseits hatte das Werk schon eine Geschichte, ehe es Victor in die Hände bekam. Die Differenzen zwischen Index und Text (s. oben S. 300 ff.) beweisen, dass der Text in der Zwischenzeit zwischen Entstehung der Harmonie und Anfertigung derjenigen Handschrift, welche Victor fand und abschreiben liess, einige wenn nicht zahlreiche und durchgreifende, so doch bedeutsame Aenderungen erfahren hatte. Früher als um 500 braucht die lateinische Harmonie darum doch nicht entstanden zu sein. Eine grössere Verbreitung hatte sie bis zu Victor's Zeit nicht gefunden.

Aber ist es denn denkbar, dass um 500 auf Grund des syrischen Diatessaron die lateinische Harmonie in der Weise, welche das thatsächliche Verhältnis beider Bücher voraussetzt, entstanden sei? Es scheint natürlicher als Mittelglied zwischen dem syrischen und dem lateinischen Buch ein griechisches anzunehmen. Aus dem Syrischen in's Griechische ist spätestens vom Anfang des vierten Jahrhunderts an übersetzt worden [1]. Es könnte im wesentlichen das Gleiche zweimal geschehen sein: eine Umsetzung, um nicht zu sagen Uebersetzung, des syrischen Diatessaron in ein griechisches, und dann wieder des griechi-

---

1) Eus. h. e. I, 13; IV, 30; Sozom. h. e. III, 16 ed. Mogunt. p. 525; Hieron. v. ill. 115.

schen in ein lateinisches. Denn daran, dass dies lediglich hypothetische griechische Diatessaron das Original, die gemeinsame Wurzel der syrischen und der lateinischen Harmonie sei, ist nach den vorangegangenen Untersuchungen nicht mehr zu denken. Aber es gibt auch keine ausreichenden Gründe zu der Annahme, dass die Vorlage des lateinischen Harmonisten eine griechische gewesen sei. Zur Zeit Victor's von Capua hat der Africaner Junilius, welcher um 545—552 *Quaestor sacri palatii* zu Constantinopel war, von dort aus dem Bischof Primasius von Hadrumet ein von ihm bearbeitetes lateinisches Compendium der biblischen Einleitung, die *Instituta regularia divinae legis* übersandt, welches nichts anderes als die freie Bearbeitung eines Collegienhefts des syrischen Nestorianers Paulus, eines Zöglings und Lehrers der Schule von Nisibis war[1]). Die Vorträge, welche dieser Paulus vielleicht schon i. J. 533 oder erst um 544 bei Gelegenheit einer längeren Anwesenheit in Constantinopel hielt, sind ohne Frage in griechischer Sprache gehalten und von den Zuhörern griechisch nachgeschrieben worden, so z. B. Vorlesungen über den Römerbrief, welche Junilius selbst nachgeschrieben hatte, so auch diejenigen über die biblische Isagogik, welche Junilius, wie es scheint, nach Heften Anderer lateinisch bearbeitet, in Katechismusform gebracht, in zwei Bücher eingetheilt und mit wenigen eigenen Zuthaten ausgestattet hat. Dass eine förmliche griechische Ausgabe dieser isagogischen Vorträge dem Junilius als Vorlage für seine lateinische Bearbeitung gedient habe, ist nach Analogie dessen, was er über die Auslegung des Römerbriefs sagt, nicht wahrscheinlich[2]). Jedenfalls ist es ein syrisch concipirtes Compendium, aus welchem durch das Medium

1) Cf. die gründlichen Untersuchungen von H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus. 1880.

2) Praef. p. 469, 3 der Ausg. von Kihn im Anhang der genannten Schrift: *nam et beati Pauli ad Romanos epistolam audivi subtilius, ut arbitror, exponentem, quam ego ex eius ore ne memoria laberetur excepi.* Die Vorträge über Isagogik scheint Junilius nicht selbst gehört zu haben; denn er sagt p. 468, 4 sqq., nachdem er von seiner Begegnung mit Paulus und von den theologischen Vorlesungen an der Schule zu Nisibis gesprochen hat: *Tunc diu quaesitus, si quid ex eius dictis haberem, dixi, quod legissem regulas quasdam, quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat imbuere.* Kihn S. 267. 289. 290 drückt sich nicht ganz deutlich und gleichmässig aus.

mündlichen Vortrags in griechischer Sprache das ins Abendland wandernde lateinische Buch entstanden ist. Und nicht erst in Folge des Dreicapitelstreits fing das lateinische Abendland an, sich für die theologische Weisheit des syrischen Ostens zu interessiren. Schon etwa 10 Jahre vor Ausbruch desselben plante Cassiodorius mit dem römischen Bischof Agapetus († 536) die Gründung einer theologischen Schule zu Rom nach dem Muster der Schulen von Nisibis und Alexandria [1]). Noch wichtiger ist die Stellung des Gennadius von Massilia zur syrischen Literatur. Im ersten Kapitel seiner um d. J. 495 [2]) geschriebenen Nachträge zu des Hieronymus Buch über die berühmten Männer berichtet er ausführlich über die Themata der einzelnen Abhandlungen des syrischen Persers Aphraates, welchen schon er mit Jakobus von Nisibis verwechselte [3]). Ausdrücklich bemerkt er dabei, dass dessen Werke noch nicht aus dem Syrischen in eine andere Sprache übersetzt seien und entschuldigt eben damit die Auslassung dieses und anderer syrischer Schriftsteller durch Hieronymus, welcher nach seinem eigenen Zeugnis die Schriften der wenigen Syrer, die er in seinen Katalog aufgenommen, nur aus griechischen Uebersetzungen gekannt habe. Auch über eine syrische Chronik des angeblichen Jakobus von Nisibis, über Schriften zweier Schüler Ephräm's (c. 3. 75) und des Isaak von

---

1) Cassiod. inst. div. lit. praef. (ed. Garetius tom. II, 537). Cf. Franz, Cassiodorius S. 24.

2) Eine genaue Zeitbestimmung ist wegen der theilweise widersprechenden Angaben und wahrscheinlich späteren Zusätze schwierig, aber auch für jetzt gleichgültig. Cf. Herzog's RE. 2. A. Bd. V, 61; Smith and Wace, Dictionary of Christian Biogr. II, 631.

3) Gennadius, v. ill. 1 (ed. Herding p. 70, 10): *Hunc virum beatus Hieronymus in libro χρονικῶν velut magnarum virtutum hominem nominans, in catalogo scriptorum cur non posuerit, facile excusabitur, si consideremus quod ipsos tres vel quatuor Syros, quo sposui, et interpretatos in graecum legisse testatur* (cf. Hieron. vir. ill. 33. 72. 115). *Unde constat eum illo tempore ignorasse Syrorum linguam vel litteras, et ideo hunc, qui necdum in aliam linguam versus est* (nicht „erat"), *nescisse scriptorem.* — Auch de eccl. dogm. 15 (Oehler, Corp. haeres. I, 339) scheint Gennadius diesen Jacobus = Aphraates im Sinn zu haben cf. Jacobi Nis. sermones ed. Antonellus praef. p. V. Die Lehre von einer *anima animalis* neben einer *anima spiritalis* hat Gennadius vielleicht in Stellen wie Aphr. ed. Wright p. 125 sqq., ed. Antonellus p. 123 sqq. gefunden. Anstössig war seine Psychologie ja auch dem Heidenbischof Georgius. Sasse, Proll. in Aphr. p. 19 entscheidet sich nicht.

Antiochien [1]) berichtet Gennadius so, dass man annehmen muss, er habe sie selbst im Original gesehn oder sich von einem der syrischen Sprache Kundigen aus denselben vorübersetzen lassen [2]). Es werden nicht viele Syrer ins Abendland gekommen sein, wie jener Isaak von Amid, welcher um 404 nach Rom kam, um das Capitol zu sehn [3]), oder die von den syrischen Bischöfen i. J. 495 nach Rom geschickten Mönche [4]). Aber im Morgenland waren sie überall anzutreffen. Syrische Mönche liessen sich in Egypten, am Sinai, in Palästina und selbst in Constantinopel nieder. Und wie mancher Lateiner ist seit den Tagen des Hieronymus zu längerem oder kürzerem Aufenthalt an einen dieser Orte gekommen, wo er sich mit Syrern berühren musste, welche die Bibel in ihrer eigenen Sprache lasen und daneben des Griechischen soweit mächtig waren, dass sie mit einem gebildeten Occidentalen bequem verkehren konnten. Also auch unwahrscheinlich ist das Ergebnis der letzten Untersuchung nicht, dass im 5. oder im Anfang des 6. Jahrhunderts ein Lateiner auf Grund von Tatian's syrischem Diatessaron und der durch Hieronymus revidirten lateinischen Evangelienübersetzung die Evangelienharmonie ausgearbeitet hat, welche durch Victor aus der Verborgenheit hervorgezogen wurde.

Vielleicht hat ein Grieche zu einer Zeit, welche kaum genauer sich wird bestimmen lassen, Aehnliches unternommen. Ich meine jenen schon mehrfach erwähnten kurzen Abriss der evangelischen Geschichte, welchen Ottmar Nachtigall oder, wie sich der Humanist nannte, Luscinius 1523 herausgab und dem Bischof von Augsburg, Christoph von Stadion widmete [5]). Es

---

1) c. 67: *Isaac, presbyter Antiochenae ecclesiae scripsit Syro sermone longo tempore et multa.* Den anderen Isaak c. 26 wage ich nicht mit aufzuzählen. In Bezug auf die noch schwebende Frage wegen der verschiedenen Syrer dieses Namens cf. in Kürze Nestle in Herzog's RE. 2. A. Bd. VII, 162.

2) Man vergleiche, wie er anderwärts bemerkt *quae necdum legi* c. 72, oder *multa adversus ecclesiae inimicos Syro sermone construere dicitur* c. 83.

3) Wright, Catal. p. 603.

4) Epist. Pontif. Rom. ed. Thiel I, 473.

5) *Evangelicae historiae ex quatuor evangelistis perpetuo tenore continuata narratio, ex Ammonii Alexandrini fragmentis quibusdam, e Graeco per Ottomarum Luscinium versa, qua et tedio sacrae lectionis studiosorum succurritur, et ordine pulcherrimo mire iuvatur memoria.*

ist weder aus dem Titel, noch aus der Vorrede des Büchleins mit völliger Sicherheit zu ersehen, was daran das eigene Werk des Herausgebers, und was der von ihm entdeckte und zum ersten Mal ans Licht gezogene Schatz ist. Man hat das Ganze für eine Mystification halten wollen. Aber der Inhalt ist doch zu harmlos. Der Herausgeber [1]) war ein sehr vielseitiger Gelehrter, ein vielgewanderter Mann und nicht ohne bedenkliche Schwankungen in seiner Parteistellung, dabei rücksichtslos in der Polemik. Melanchthon urtheilt in einem Distichon über ihn, der Name „Geyer" sei passender für ihn, als „Nachtigall". Aber für einen Betrüger hat ihn meines Wissen Niemand gehalten. In Bezug auf die durch die reformatorische Bewegung hervorgerufenen Gegensätze nahm er damals eine noch zuwartende Stellung ein. Er urtheilt: *Iliacos intra muros peccatur et extra;* gegen „die Philosophen" ist er eingenommen; keinen anderen Namen als *Christiani* sollten die führen, welche es sind. Das Evangelium allein kann helfen; so will auch er an seinem Theil den unruhigen Zeitgenossen das Evangelium in kurzer, übersichtlicher Form darbieten. Auch der Bischof, in dessen allernächster Nähe, am Benedictinerkloster St. Ulrich zu Augsburg, Nachtigall seit kurzer Zeit als Lesemeister und Professor des Griechischen thätig war, ist weder nach Seiten der Bildung noch des Charakters der Mann gewesen, dem man mit einem so windigen und sogar zwecklosen Betrug hätte kommen dürfen, wie er hier vorläge, wenn alles, was der Herausgeber über eine

---

Gregorii episcopi Nazanzeni miracula secundum Matthaeum, carmine Graeco, cum translatione latina. Parabolae. enigmata. Miracula secundum Johannem. Secundum Lucam. Secundum Marcum. Parabolae quatuor Evangelistarum. Auf dem letzten Blatt des Buchs: *Augustae Vindelicorum, per Simpertum Rüff, Expensis Do. Sigis. Grim, Men. Nouembri. An. M. D. XXIII.* Das Buch ging unter dem Namen Tatian's in die Sammlungen über, so z. B. Monum. Patr. orthodoxogr. Basil. 1569 p. 747 sqq. Bibl. Patr. Paris 1654 tom. VII, 74—90. Ueber die Aenderung des Titels in der Bibl. Maxima s. oben S. 299 Anm. 8.

1) Cf. seine Charakteristik in Fr. Roth, Augsburg's Reformationsgeschichte von 1517—1527, München 1881 S. 100—104. 121. Die sorgfältigste Zusammenstellung der Nachrichten über ihn soll Th. Strobel, Miscellaneen liter. Inhalts, 4. Sammlung 1781 S. 4—60 geben. Zu beachten ist, dass Luscinius Paris, Italien und selbst Asien gesehn hat. Wo die Hs., welche er lange vor 1523 gesehen haben will (*in cuius fragmenta jam pridem incidimus*), zu suchen sei, ist demnach sehr ungewiss.

von ihm aufgefundene griechische Quelle unter dem Namen des Ammonius sagt, erlogen wäre. Ehe man den Ottomar Nachtigall des Betrugs zeihen darf, muss man jedenfalls seinen Worten mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, als geschehen ist[1]. Griechische Fragmente will er gefunden und in's Lateinische übersetzt haben. Was er gibt, sind aber nicht Fragmente, sondern ein lückenloses Ganze. Sehr frei muss er also damit verfahren sein. Er hat noch Anderes dazu gethan, als dass er die im Original befindlichen griechischen Kapitelangaben mit den gewöhnlichen lateinischen vertauscht hat, was er ausdrücklich bezeugt. Ehe er der ammonianischen Fragmente gedenkt, spricht er von dem Inhalt seines Buches durchaus als von einer eigenen Arbeit, deren Kühnheit er durch den Vorgang des Dichters Juvencus, des Augustinischen Werks de consensu evangelistarum und der eusebianischen Canones entschuldigt. Nur viel enger als an diese Vorgänger hat er sich an die vorlängst von ihm gefundenen und von ihm ins Lateinische übersetzten Fragmente angeschlossen. Wäre die Existenz dieser Fragmente von ihm fingirt, so würde er doch wohl nicht seinen eigenen Zweifel an der Zuverlässigkeit des im griechischen Original vorgefundenen

---

1) Die wichtigste Stelle der Vorrede lautet wörtlich: *Atqui operosum est ac fastidii plenum, singulos quatuor Evangelistas, homini potissimum, cui non vacat prae negotiis, ad plenum excutere. Qua in re visus sum mihi operae pretium facturus, si ex quatuor, simplicem unam atque eam perpetuam narrationem contexerem, tum quod labor iste tedio lectoris succurreret, tum quod memoriam mirum in modum iuvaret, quae nulla re magis capitur quam ordine. Videas enim in evangelica lectione nonnulla esse hiulca, quaedam praepostera, et intempestiva item non pauca. Sed hic inclamitabit quispiam nostram opellam. Ohe tu qui manus admoliris rei sacrae, atque invertis omnia. Num tuam malis quam Evangelistarum legi editionem? Primum respondeo, non meum hoc esse exemplum. Juvencus heroicis versibus iam dudum cecinit aliis verbis Evangelium, quam nostra habeat vulgata editio, etiamsi nusquam dissideat sententia. Et docet sacer Augustinus qua ratione una narratio omnium quatuor complecti possit dicta, Eusebius in ea re pulchram navavit operam. Nec minorem Ammonius alexandrinus, in cuius fragmenta iam pridem incidimus, modo fallax non sit titulus. Quem quidem e Graeco vertimus per otium et capitum ad eum modum quo partiuntur Graeci, numerum, in nostram latinorum seriem redegi, quae res magno mihi constitit. Verum utcumque res cesserint, vel eo mihi nomine blandior, quod in iuvandis Evangelicis literis non prorsus fuerim asymbolus, aliosque tedio, etiam meo incommodo levarim.*



Titels aussprechen. Der Titel des gedruckten Buchs ist demnach allerdings übertreibend; vorsichtiger lautet die Unterschrift des Textes: *Finis perpetuae narrationis evangelicae. Ex Ammonio Alexandrino, per Ottomarum Luscinium.* So kann eine ziemlich freie Umarbeitung heissen. Dass eine solche vorliegt, zeigt die elegante Stilisirung und solche Stellen, wie die in drei Sprachen gegebene Kreuzesinschrift (Bogen F III). Luscinius hat seine Leser gewiss nicht glauben machen wollen, dass in der von ihm gefundenen griechischen Hs. auch die sehr incorrecten hebräischen Worte gestanden haben יהושע (!) הנזרי (!) מלו (!) יהודים und auf der folgenden Seite אלי אלי למה עזבתני. Es ist freilich ein grosser Uebelstand, dass wir, solange das griechische Original nicht wieder gefunden ist, nicht genau angeben können, wieweit die Bearbeitung desselben durch Luscinius auch die Auswahl und Ordnung der Materien berührt hat. Aber an der Existenz einer griechischen Vorlage zu zweifeln, besteht kein Grund. Die stilistische Form ist sicherlich ganz das Werk des Luscinius. Sie ist im ganzen rhetorisch und elegant, aber darin sehr ungleich, dass Anfangs das Ganze nur ein mageres Argumentum werden zu wollen scheint [1]), im weiteren Verlauf dagegen die Inhaltsangabe theilweise zu zehnmal grösserer Ausführlichkeit anschwillt und streckenweise die Gestalt einer kurzen Erzählung der evangelischen Geschichte annimmt. Ich vermuthe, dass diese Ungleichmässigkeit der Behandlung in der Beschaffenheit des vorgefundenen griechischen Textes begründet war.

Um nun eine Vergleichung der Anlage dieser Epitome mit anderen Evangelienharmonien zu ermöglichen, gebe ich eine Aufzählung der Stücke, aus welchen sie zusammengesetzt ist. Da die von Luscinius nach seinem griechischen Original in den Text gesetzten, aber nach der noch jetzt üblichen Capiteltheilung des Hugo a S. Caro umgeänderten Stellenangaben aus den Evangelien sehr ungleich vertheilt sind, manchmal hinter einem einzigen, einem Bibelvers entsprechenden Satz, dann wieder nach seitenlangen Erzählungen angebracht, zum Theil auch recht fehlerhaft sind, so sehe ich von dieser Abtheilung ebenso wie

1) Der Anfang z. B. lautet so: *In principio erat verbum, per quod condita sunt omnia, in fine tandem temporum caro factum Joan. I. Idque novo nascendi modo, ex virgine Maria, Joseph quidem nuptui tradita. Mat. I. Sed Gabrielis paranymphi caelestis nuncio gravida. Lucae I.*

von den 20 am Rand angegebenen Ziffern ab und notire in den Anmerkungen von jenen Angaben nur das inhaltlich Bedeutsame. Dagegen bezeichne ich den Inhalt nach den Stellen der Evangelien, deren Benutzung aus der Inhaltsangabe erhellt.

[I. Vorgeschichte.]

1. Jo 1, 1—14 (oder noch mehr).
2. Mt 1, 18. Lc 1, 26—38 [1]).
3. Mt 1, 19—25.
4. Lc 2, 1—14 (oder 20).
5. Lc 2, 21. Mt 2, 1—12 [2]).
6. Lc 2, 22—38.
7. Mt 2, 13—23 (darin eingeschaltet Lc 2, 39 u. 40) [3]).
8. Lc 2, 41—52.
9. Mt 3, 1—12. Mr 1, 4—8. Lc 3, 2—17. Jo 1, 19—28.
10. Lc 3, 23 (Jesus, dreissig Jahr alt). Mt 3, 13—17.
11. Mt 4, 1—12 [4]).
12. Jo 1, 29—45 (wahrscheinlich —52).
13. Jo 2, 1—11 u. 14—16 [5]).
14. Lc 5, 1—11 [6]).
15. Jo 3, 22—36.
16. Mt 14, 3—11. Mr 6, 14—29. Lc 3, 19 sq. [7]).
17. Mt 4, 12—17.

---

1) Dass von Mt 1, 18 wenigstens ein Stück dastand und zwar vor Lc 1, 26 sqq., wird wegen der in der vorigen Anmerkung abgedruckten Anordnung und Stellenangabe ziemlich sicher sein.

2) Lc 2, 21 ist wohl nur in Folge des freien Satzegefüges nach der ersten Nennung der Magier angebracht. Der Beschneidung am 8. Tage soll die Ankunft der Magier bald, nämlich am 15. Tage (nach der Geburt) gefolgt sein.

3) Von Nazareth aus, wohin er sich in Folge der Nachstellungen des Herodes nach der Darstellung im Tempel zurückgezogen, flüchtet Joseph nach Egypten. Es ist also Lc 2, 39 eigenthümlich mit Mt 2, 13—16 verquickt. Ebenso Lc 2, 40, wenn dies Wachsen und Erstarken Jesu sich auf einen 7jährigen Aufenthalt in Egypten beziehen soll.

4) Es werden zwar auch *Mar. I. Lucae IIII* citirt, aber das einzige Charakteristische *post quadraginta dierum inediam* passt nur auf Mt.

5) Die zweite Hälfte durch die Worte *simulque eiectis e templo mercatoribus* an das Hochzeitswunder angeschlossen ohne Andeutung von v. 12. 13.

6) Es werden keine Parallelen citirt.

7) Citirt wird nur *Mt XIV. Mr VI.* Aber wahrscheinlich liegt nur Lc zu Grunde.

II. Annus primus dominicae praedicationis.

18. Lc 4, 14b—21 [1]).
19. Lc 6, 12—49. Mt 5—7. Mr 3, 13—19 [2]).
20. Mt 8, 1—4. Mr 1, 40—44. Lc 5, 12—14.
21. Mt 8, 5—13. Lc 7, 1—10 (Jo 4, 46—54) [3]).
22. Mr 1, 23—28. Lc 4, 32—37.
23. Lc 7, 11—17.
24. Mt 4, 23—25. Mr 1, 7—12. Lc 4, 40 sq. Jo 6, 2 [4]).
25. Lc 7, 36—50.
26. Mt 8, 18—22. Lc 9, 57—62.
27. Mt 8, 23—34. Mr 4, 36—5, 19. Lc 8, 22—39.
28. Mt 9, 1—8. Mr 2, 1—12. Lc 5, 17—26.
29. Mt 9, 9. Mr 2, 13. 14. Lc 5, 27. 28 [5]).
30. Jo 4, 1 (oder 3)—42 (od. 45).
31. Jo 4, 46—54.
32. Mt 9, 10—17. Mr 2, 15—22. Lc 5, 29—39 [6]).
33. Mt 12, 38—45. Lc 11, 24—26. 29—32.
34. Lc 11, 27. 28 [7]).
35. Mt 12, 46—50. Mr 3, 31—35. Lc 8, 19—21.
36. Mt 9, 18—26. Mr 5, 22—43. Lc 8, 41—56 [8]).
37. Mt 9, 27—34; 12, 22—24. Lc 11, 14 sq. [9]).
38. Mt 12, 25—37. Mr 3, 23—30. Lc 11, 17—23.
39. Lc 10, 38—42.
40. Lc 10, 1—20.
41. Lc 10, 21 sq. Mt 11, 25—27 (oder 30).

---

1) Citirt wird dazu *Lc IIII.* Während auf v. 14b deutlich Bezug genommen wird, wird Nazareth hier nicht erwähnt. S. Nr. 45.

2) Die Composition ist nicht ganz deutlich, jedenfalls aber kühn. Die Erwählung der Zwölf, wozu *Mt X. Mr III. Lc VI* citirt werden, scheint nicht auf dem Berge geschehn sein zu sollen; dann aber auf dem Berge die Seligpreisungen und die Ausrüstung der Jünger mit Heilkraft (Mr 3, 15); endlich in der Ebene Rede ans Volk, wozu nur *Lc VI* citirt wird.

3) *Jo IV* wird ausdrücklich neben Mt und Lc citirt. S. aber auch unten Nr. 31.

4) *Jo VI* wird von Luscinius selbst neben den Anderen citirt.

5) Erst später Nr. 32 das Gastmahl, hier aber der wunderliche Satz: *Et pauculos post dies Judaeam repetit, atque in teloneo conspectum Matthaeum publicanum, vocat ad apostolici muneris functionem.*

6) Der Zöllner heisst nur Levi, aber alle drei Synoptiker werden citirt.

7) So als selbständiges Stück, obwohl auch zu Nr. 33 schon *Lc XI* neben *Mt XII* citirt war.

8) Sonderbarer Weise keine Silbe über das blutflüssige Weib.

9) Die beiden Fälle in Mt 9, 32 und Mt 12, 22 sind als identisch behandelt. Mr wird nicht dazu citirt, wohl aber zur ersten Hälfte von Nr. 38.

42. Mt 12, 1—14. Mr 2, 23—3, 6. Lc 6, 1—11.
43. Lc 6, 12. Mt 12, 15 [1]).
44. Mt 13, 1—52 [2]).

III. Dominicae praedicationis annus secundus.

45. Mt 13, 53—58. Mr 6, 1—5. Lc 4, 22—30 [3]).
46. Mt 14, 1. 2. Mr 6, 14—16. Lc 9, 7—9 [4]).
47. Mt 14, 13—21. Mr 6, 32—44. Lc 9, 11—17. Jo 6, 5—15 [5]).
48. Mt 14, 22—36. Mr 6, 45—56. Jo 6, 16—21.
49. Jo 6, 22—71.
50. Lc 11, 37—48. Mt 15, 1—20. Mr 7, 1—23.
51. Mt 15, 21—28. Mr 7, 24—30.
52. Mt 15, 29—31.
53. Mr 7, 31—37.
54. Jo 5 [6]).
55. Jo 6, 1. Mt 15, 32—39. Mr 8, 1—9 [7]).
56. Mt 16, 1—12. Mr 8, 10—21. Lc 12, 1. Mt 7, 15 [8])
57. Mt 16, 13—28. Mr 8, 27—9, 1. Lc 9, 18—27.
58. Mt 17, 1—9 (oder —13). Mr 9, 2—10 (oder —13). Lc 9, 28—36.
59. Mt 17, 14—21. Mr 9, 14—29. Lc 9, 37—43.
60. Mt 17, 24—27.
61. Mt 18, 1—5. Mr 9, 33—37. Lc 9, 46—48.
62. Lc 15, 1—32. (Mt 18, 12—14) [9]).

---

1) Mehr ist nicht zu erkennen. Citirt werden *Mt XI. Lc VI.*

2) Es werden zwar in diesem Zusammenhang auch *Mr IV. Lc VIII. XIII* citirt, aber nichts Charakteristisches gegeben, dagegen Mt vollständig, auch in der Ordnung.

3) S. oben Nr. 18.

4) Das Uebrige s. Nr. 16.

5) Ueber Jo 6, 2 s. Nr. 24.

6) Das namenlose Fest gilt als Pentecoste.

7) Obwohl nur Mt und Mr citirt werden, so zeigt doch der Anfang des Referats *Aliquanto post, transmisso mari Galileae,* dass Jo 6, 1 und überhaupt der Anschluss des Speisungswunders in Jo 6 an Jo 5 den Anlass gab, auf Jo 5 auch in dieser Harmonie ein Speisungswunder folgen zu lassen, aber nicht die Speisung der 5000, die schon in Nr. 48 dagewesen war, sondern die der 4000.

8) Alle diese Kapitel werden citirt. Schwerlich hat aus Mt 7 noch mehr als v. 15 dagestanden, auf welchen die Worte *quod multos* (sic) *sensim lupum mentientes ovilla huiusmodi corrumperent.*

9) Citirt wird nur *Lc XV* und dessen Inhalt vollständig angegeben. Aber die Matthäusparallele gab den Anlass zur Einschaltung, wie auch die einleitenden Worte zeigen: *Denique qualiter deus erga huiusmodi esset affectus, parabola ostenditur ovis centesimae* etc. Von Mt 18, 6—11 zeigt sich hier keine Spur.

63. Mt 18, 15—35. Lc 17, 3. 4[1]).
64. Mt 19, 1—15. Mr 10, 1—16. Lc 18, 15—17.
65. Jo 7, 1. Lc 13, 1—9[2]).
66. Lc 13, 10—17 u. 31—35.
67. Jo 7, 2—29 (oder 31 s. Nr. 108).
68. Lc 12, 13—21.
69. Jo 8, 31 (oder schon von v. 12?) —59.
70. Jo 9, 1—41.
71. Mt 19, 16—30. Mr 10, 17 —31. Lc 18, 18—30.
72. Lc 16, 14—31.
73. Lc 16, 1—13.
74. Mt 20, 1—16.
75. Lc 14, 1—14.

IV. Tertius annus dominicae praedicationis.

76. Jo 10, 22—39.
77. Jo 10, 40—11, 53.
78. Jo 10, 54—57 (?)[3])
79. Lc 17, 11—19.
80. Lc 9, 51—56.
81. Lc 18, 31—34. Mt 20, 17 —19. Mr 10, 32—34.
82. Mt 20, 20—28. Mr 10, 35 —45. Lc 22, 24—26[4]).
83. Lc 19, 1—10.
84. Mt 20, 29—34. Mr 10, 46 —52. Lc 18, 35—43[5]).
85. Jo 12, 1—8. Mt 26, 6—13. Mr 14, 3—9[6]).
86. Mt 21, 1—9. Mr 11, 1—10. Lc 19, 29—38. Jo 12, 12—15 (?).
87. Lc 19, 41—44[7]).
88. Mt 21, 10. 11[8]).
89. Mt 21, 12 u. 13. Mr 11,

---

1) *Lc XVII* wird ausdrücklich citirt.

2) *Jo VII* wird zu dem überleitenden Satz citirt: *Rursus deinde relinquens Judaeam, quia in perniciem illius Judaei conspiraverant, Galilaeam petiit.* Es war Mt 19, 1 als Reise bis in Judäa hinein aufgefasst. Das sich anschliessende Stück Lc 13, 1—9 spielte aber in Galiläa. Daher wurde aus Jo 7, 1 eine Reise nach Galiläa gemacht.

3) Zu dem Satz: *Cessit furori dominus, Efrem profectus, quae urbs non longe a vasta solitudine aberat, ubi in tuto mansit cum discipulis* wird citirt *Jo XI. Mt XII. Mr III* (sic).

4) Auch letzteres wird citirt.

5) Wie in der geschichtlichen Anordnung (beim Ausgang aus Jericho, wie bei Mt u. Mc), so folgt er auch in der Mehrzahl der Blinden dem Mt.

6) Die Stelle nach Jo, aus dem alles Wesentliche, nur nicht der Name des Judas aufgenommen ist. Dagegen aus Mt und Mr der *Simon leprosus.*

7) *Deflevit illius cladem omnium miserrimam, quam a Romanis principibus Tito et Vespasiano esset acceptura.*

8) Mehr ist nicht zu erkennen. Wenn auch Jo XII citirt wird, so ist vielleicht an Jo 12, 17—19 zu denken.

15—17. Lc 19, 45 und 46[1]).
90. Mt 21, 14[2]).
91. Jo 2, 18—22.
92. Mr 12, 41—44. Lc 21, 1—4.
93. Lc 18, 9—14.
94. Mt 21, 17. Mr 11, 11[3]).
95. Jo 3, 1—21.
96. Mr 11, 12—14 (Mt 21, 18 sq.)
97. Jo 8, 2—11[4]).
98. Jo 12, 20—36 (oder nur —28).
99. Mr 11, 19—26. Mt 21, 20 —22[5]).
100. Lc 18, 1—8.
101. Mt 21, 23—27. Mr 11, 27 —33. Lc 20, 1—8.
102. Mt 21, 28—32[6]).
103. Mt 21, 33—46. Mr 12, 1 —12. Lc 20, 9—19.
104. Mt 22, 1—14. Lc 14, 16 —24[7]).
105. Mt 22, 15—22. Mr 12, 13 —17. Lc 20, 20—26.
106. Mt 22, 23—33. Mr 12, 18 —27. Lc 20, 27—40.
107. Mt 22, 34—40. Mr 12, 28 —34. Lc 10, 25—37[8]).
108. Jo 7, 32—44 (oder bis 52)[9]).

1) Es wird hier aus schuldiger Rücksicht auf Nr. 13 Jo 2 nicht citirt, aber dass das gegen die ursprüngliche Idee der Harmonie ist, zeigen einmal die nur aus Jo 2, 15 stammenden Worte *flagello ex funibus ad eam rem parato*, und zweitens der sofortige Anschluss von Jo 2, 18 in Nr. 91.

2) So als besonderes Stück mit eigenem Citat. Von v. 15. 16 ist nichts zu sehn.

3) Darnach scheint die Tempelreinigung auf den Einzugstag selbst zu fallen. In der folgenden Nacht, die Jesus in Bethanien zubringt, besucht ihn dort Nicodemus.

4) Es wird *Jo VIII* citirt. Durch den Anschluss an Nr. 96 fiel Jo 8, 1 und von v. 2 jedenfalls das Wort ὄρϑρου weg.

5) *Mr XI* wird zunächst für einen mit Mr 11, 19 identischen Satz citirt, dann für die Betrachtung des in Folge des vortägigen Fluchs (Nr. 96) verdorrten Baums und die damit verknüpfte Verheissung *Mt XXI Mr XI*; dann noch *preces parum efficaces esse praedicans quae fide careant Mt XXI*.

6) Die auf v. 28—31a bezüglichen Worte sind *parabola de duobus filiis, quorum uterque iussus a parente vineam colere, qui operam esset pollicitus, cessator fuit, qui illam negavit, resipiscens tandem, praestitit.*

7) Auch Lc wird citirt und benutzt.

8) Citirt wird nur *Lc X*; aber die Einfügung in diesen Zusammenhang und das Object der Frage: *de magno mandato* ist doch nur durch die Parallelen veranlasst.

9) Der Anfang ist garantirt durch die Worte: *Missi sunt protinus ab aemulis ministri, qui captum afferrent.* Citirt wird *Jo VII*.

109. Mt 22, 41—46. Mr 12, 35—37. (Lc 20, 41—44)[1]).
110. Mt 23, 1—39. Mr 12, 38—40[2]).
111. Mt 24, 1—33 (oder —35). Mr 13, 1—29 (oder —31). Lc 21, 5—31 (oder —33).
112. Lc 21, 34—36.
113. Mt 24, 36[3]).
114. Lc 17, 24[4]).
115. Mt 24, 37—51.
116. Mt 25, 1—46.
117. Mt 26, 1—5; 14—16. Mr 14, 1. 2. 10. 11. Lc 22, 1—6[5]).
118. Mt 26, 17—20. Mr 14, 12—17. Lc 22, 7—14.
119. Jo 13, 1—26 (oder —30). Mt 26, 21—25[6]).
120. Mt 26, 26—29. Mr 14, 22—25. Lc 22, 19 sq. 31—34. Jo 13, 36—38[7]).
121. Jo 13, 34 (oder 31—) 35.
122. Jo 14, 1—31 (oder nur —27?).
123. Jo 15, 1—25 (oder —27).
124. Jo 16, 1 (oder 15, 26) —33.
125. Jo 17, 1—26.
126. Mt 26, 30. 36. Mr 14, 26. 32. Lc 22, 39. Jo 18, 1. 2[8]).
127. Mt 26, 37—46. Mr 14, 33—42. Lc 22, 40—46.
128. Mt 26, 47—56. Mr 14, 43—50 (oder —52). Lc 22, 47—53. Jo 18, 3—11.
129. Jo 18, 12. 13 (ob —16?). 19—23.
130. Jo 18, 24. Mt 26, 57. 59—68. Mr 14, 53. 55—65. Lc 22, 54. 63—71.

---

1) Lc wird nicht citirt.

2) Es wird noch *Lc XI* citirt. Gemeint ist damit Lc 11, 39—52. S. aber schon Nr. 50.

3) Mr wird nicht daneben citirt, auch in der Relation nicht berücksichtigt.

4) Keine Parallele wird citirt. War Mt 24, 27 schon in Nr. 111 untergebracht? Ebenso wird zu Nr. 115 nur *Mt XXIV* citirt, und zu Nr. 116 nur *Mt XXV*.

5) Die einleitenden Worte *Caeterum profecto post hunc sermonem in Bethaniam domino, ubi consentaneum est illum sequentem egisse diem* etc. mögen sich an Lc. 21, 37 anlehnen, sind im übrigen aber Resultat der Berechnung nach Mt. 26, 2. Mr 14, 1. Sonderbarer Weise soll Judas mit *decem argentei* zufrieden gewesen sein.

6) Mr u Lc werden nicht citirt.

7) *Jo XIII* wird ausdrücklich auch citirt, und mit Jo und Lc wird die Warnung des Petrus noch in die Zeit des Beisammensitzens verlegt.

8) Die Nr. 126—131 sind als ein Ganzes zusammengefasst und mit den Citaten Mt XXVI. Mr XIV. Lc XXII. Jo XVIII geschlossen. Ebenso Nr. 132—154. Die von mir vorgenommene Theilung ist nothwendig zur Veranschaulichung der Composition.

131. Jo 18, 17. 18. 25—27. Mt 26, 69—75. Mr 14, 66—72. Lc 22, 55-62 [1]).
132. Jo 18, 28. Mt 27, 2. Mr 15, 1. Lc 23, 1.
133. Mt 27, 3—10.
134. Jo 18, 29—38.
135. Lc 23, 4—16.
136. Jo 18, 39. 40. Lc 23, 17—23. Mt 27, 15—18. 20—23. Mr 15, 6—14.
137. Jo 19, 1—6. (Mt 27, 27—30. Mr 15, 16—19).
138. Mt 27, 19.
139. Jo 19, 12—16a. Mt 27, 24. 25. (Mr 15, 15? Lc 23, 24. 25?).
140. Jo 19, 16b. 17a. Mt 27, 31. 32. Mr 15, 20. 21. Lc 23, 26. 32 [2]).
141. Lc 23, 27—31 [3]).
142. Jo 19, 17b. 18. Mt 27, 33. 38. Mr 15, 22. 27. Lc 23, 33.
143. Lc 23, 34a.
144. Lc 23, 39—43.
145. Jo 19, 19—22. (Mt 27, 37. Mr 15, 26. Lc 23, 38) [4]).
146. Jo 19, 23. 24. (Mt 27, 35. Mr 15, 24. Lc 23, 34b).
147. Jo 19, 25—27.
148. Mt 27, 46. Mr 15, 34.
149. Jo 19, 28—30. Lc. 23, 46 (Mt 27, 50. Mr 15, 37).
150. Lc 23, 44. 45a. (Mt 27, 45. Mr 15, 33) [5]).
151. Mt 27, 51—53. Mr 15, 38. Lc 23, 45b.
152. Lc 23, 47. 48. Mt 27, 54. Mr 15, 39 [6]).
153. Jo 19, 31—37 (oder nur —34?).
154. Jo 19, 38—42 [7]). Mt 27, 57—61. Mr 15, 42—47. Lc 23, 50—55.
155. Mt 27, 62—66 [8]).
156. Mt 28, 2—4. 11—15.
157. Lc 23, 56; 24, 1. Mr 16, 1. 2. (Mt 28, 1) [9]).
158. Mt 28, 5—7 (oder—9).

---

1) Alles die Verleugnung des Petrus Betreffende ist zusammengefasst.

2) Zu beachten sind die Worte: *crucem ipse sibi gestare cogitur* (Jo 19, 17), *sed et Simonem quendam Cyrenensem adigunt* etc. (Synopt.)

3) Auch die galiläischen Frauen der Bekanntschaft Jesu weinen mit den Weibern von Jerusalem.

4) Wesentlich nach Jo. Die Inschrift ist in drei Sprachen mitgetheilt s. oben S. 316.

5) Auch dies wie die folgenden *prodigia* soll dem Tode gefolgt sein.

6) Die bemerkenswerthe Relation lautet: *Quae res centurioni, qui tum aderat, aliisque complurimis fidem de Christo faciebant; pulsis enim pectoribus domum redeuntes, vere hunc esse dei filium fatebantur.*

7) Auch Nicodemus wird erwähnt.

8) Von hier an sind wieder die Quellennachweise zu jedem kleinen Stück gegeben.

9) Fälschlich wird nur Lc XXIII citirt.

Mr 16, 3—7. Lc 24, 2—8.
159. Lc 24, 9—11 [1]).
160. Jo 20, 3—10. Lc 24, 12 [2]).
161. Jo 20, 11—18.
162. Lc 24, 13—47 [3]).
163. Jo 20, 20—23.
164. Jo 20, 24—29.
165. Jo 21, 1—19 (ob bis 23?).
166. Mt 28, 16—20a.
167. Mr 16, 17. 18.
168. Mt 28, 20b.
169. Mr 16, 19. 20.

Dieser Abriss der evangelischen Geschichte ist kein Auszug aus dem alten Diatessaron, und er ist auch nicht wie die lateinische Evangelienharmonie durch planlose Eintragungen und Umstellungen aus dem Diatessaron erwachsen. Schon die Eintheilung der ganzen Hauptmasse der evangelischen Geschichte in drei Jahre öffentlicher Wirksamkeit zeugt, wenn anders Luscinius sie nicht hinzugethan hat, von planvollem Verfahren des Verfassers. Auch die erfundenen, aber gewiss von Luscinius schon vorgefundenen Zeitangaben zu Nr. 5 und 7 beweisen, dass von Anfang an die Reflexion auf die historische Anordnung des ganzen Stoffes gerichtet war. Die Anordnung ist aber eine von derjenigen Tatian's stark abweichende. Der wichtigste Unterschied ist schon berührt worden. Tatian liess auf die bis zur Hochzeit zu Kana sich erstreckende Vorgeschichte eine zweijährige, mit dem Passa Jo 2, 13 beginnende und mit dem Todespassa abschliessende öffentliche Wirksamkeit folgen. Hier ist die Vorgeschichte noch viel weiter ausgedehnt; sogar die Hinrichtung des Täufers ist noch in dieselbe aufgenommen (Nr. 16); die darauf folgende Schilderung der Wirksamkeit Jesu ist aber ausdrücklich in drei Jahrgänge zerlegt. Trotzdem findet sich eine Menge derartiger Berührungen zwischen dem Diatessaron und dieser Epitome, dass man an einem Zusammenhang kaum zweifeln kann. Man mag es sehr naheliegend und nichts beweisend finden, dass beide Bücher mit Jo. 1, 1 sqq. beginnen, beide nichts von den Genealogien enthalten, und beide mit einem Abschnitt schliessen, welcher hinter Jo. 21 eine Compilation aus Mt. 28, 16—20 und Mr. 16, 15 (oder 17) — 20 (oder 19) bringt. Doch ist in Bezug auf den zweitgenannten Punct

1) Fälschlich wird Mt XXIIII (sic) und nur dies citirt.

2) Da Lc XXIV ausdrücklich neben Jo XX citirt wird, so ist der zweifelhafte Vers Lc 24,12 vorausgesetzt.

3) Soweit deutlich, schwerlich auch v. 48. 49.

zu bemerken, dass für einen prosaischen Epitomator nicht so wie für den Dichter Juvencus der Grund der Auslassung der Genealogien auf der Hand liegt. Otfrid hat über Mt 1, 1—17 sogar zu dichten gewagt (lib. I. 3). Aber wir finden auch Uebereinstimmungen mit solchen mehr oder weniger gewaltsamen Absonderungen und Verbindungen des Diatessaron, welche nur in der einheitlichen Composition dieser originalen Evangelienharmonie ihre Erklärung und bis zu einem gewissen Grade auch ihre Rechtfertigung finden. Ich gehe, um dies zu zeigen, vom dritten Lehrjahr der Epitome aus. Es beginnt schwer begreiflicher Weise mit Jo 10, 22, also mit dem letzten Tempelweihfest, das Jesus erlebt hat, so dass das dritte Jahr nur $3^1/_2$ Monat umfasst. Der Verfasser, welcher wahrscheinlich nicht gewusst hat, in welchen Monat das jüdische Tempelweihfest falle, hat gewiss nicht mit Absicht diese Thorheit begangen. Aber er schiebt auch zwischen den Fortgang Jesu vom Tempelweihfest Jo 10, 39 und das letzte Passa ausser den johanneischen Stücken, welche selbstverständlich dahingehören (Nr. 77. 78 = T § 72), eine Reihe synoptischer Abschnitte (Nr. 79—84), welche T theils gar nicht enthielt (Nr. 79—81), theils dem Tempelweihfest vorausgeschickt hatte (Nr. 82—84 = T § 56—58). Dadurch war der Schein eines längeren Zwischenraums zwischen Tempelweih und letztem Passa hergestellt. Die ganze oben S. 255 ff. dargelegte Idee, durch welche T in der Zusammenstellung der Ereignisse des Tempelweihfestes sich hatte leiten lassen, ist aufgegeben. Die grossen dem nach den Synoptikern letzten jerusalemischen Aufenthalt zugehörigen Stücke, welche T kühnlich dem Tempelweihfest zugewiesen hatte, insbesondre Mt. 21, 18—22, 40 (T § 61. 64—67) sind hier wieder dem letzten Passa zugewiesen. Aber in die Darstellung des letzten Passas sind Stücke und Complexe von Stücken aufgenommen, deren Stellung in der Epitome nicht durch selbständige Verarbeitung der Evangelien, sondern nur durch Umarbeitung des Diatessaron erklärt werden kann. Das Gespräch mit Nicodemus Jo 3, 1—21 ist in die letzten Lebenstage Jesu verlegt, in eine der Nächte, die er in Bethanien zubrachte, in unmittelbarste Nähe der Verfluchung des Feigenbaums (Nr. 95 cf. T § 62). Wie kommen zwei Harmonisten unabhängig von einander auf solche Auseinanderreissung des bei Johannes (2, 13—3, 21) in deutlichem und ganz anderem geschichtlichem Zu-

sammenhang dargebotenen Stoffes und auf solche Verbindung des herausgerissenen Stücks mit synoptischen Stücken späterer Zeit? Dieselbe Frage wiederholt sich bei Jo 7, 32—44 (oder 52) Nr. 108 = T § 68. Das nach Johannes historisch eng damit verbundene Stück Jo 7, 2—31 steht weit davon getrennt Nr. 67, auch Jo 8, 12—9, 41 waren dort dem Laubhüttenfest des zweiten Lehrjahrs zugewiesen Nr. 69. 70. Auch die lukanischen Stücke, welche T dem Tempelweihfest zugewiesen und mit solchen Stücken verbunden hatte, welche nach den Synoptikern dem letzten Passa angehörten, finden wir in der Epitome der Darstellung des letzten Passa einverleibt, den ungerechten Richter Lc 18, 1—8 in Nr. 100 = T § 63, den Zöllner und Pharisäer Lc 18, 9—14 in Nr. 93 = T § 60, und zwar bieten beide Harmonien diese Perikopen, wie die angegebenen Zahlen zeigen, in umgekehrter Folge und doch nahe beisammen, und beide stellen diese Stücke in nächste Nähe sowohl mit Nikodemus (Nr. 95 = T § 62) als mit dem verfluchten Feigenbaum (Nr. 96. 99 = T § 61). Auch Lc 10, 25—37 findet man hier in Nr. 107 = T § 67 untergebracht. Ich denke nicht, dass hiernach Jemand versuchen wird, die Unabhängigkeit der augsburger Epitome vom alten Diatessaron zu behaupten. Damit ist dann aber auch bewiesen, dass Luscinius, der von Tatian's Diatessaron nichts gesehn hat, wirklich eine griechische Handschrift gefunden hatte, welche einen auf dem Diatessaron beruhenden Abriss der evangelischen Geschichte enthielt. Auch die schon bemerkten Identitäten am Anfang und Schluss beider Harmonien fallen jetzt ins Gewicht. Aber auch die Textconfiguration im Einzelnen verdient Beachtung. Die Anmerkung zu Nr. 102 beweist, dass der griechische Epitomator ganz so wie Tatian nach Ephräm's Commentar (T § 64 s. oben S. 184 f.) in Mt 21, 29. 30 zuerst den versprechenden und dann ungehorsamen, darauf erst den sich weigernden, aber nachher gehorsamen Sohn redend eingeführt hat. Hier Nr. 152 wird auch wie in T § 97 N. 8 den nach Lc 23, 48 an ihre Brust schlagenden und nach Jerusalem zurückkehrenden Volksmengen das Bekenntnis des Centurio aus Mt 27, 54 in den Mund gelegt, was doch weder aus Matthaeus, noch aus Lucas unmittelbar herauszulesen war. Der textkritisch unsichere Spruch Lc 24, 12 findet sich hier Nr. 160 und in T § 98 N. 3. Zu den radicalen Aenderungen, welche die ursprüngliche Anordnung durch diesen

Epitomator erfahren hat, gehört auch die, dass er eine doppelte Tempelreinigung hat, die aus Jo 2, 14 sqq. in Nr. 13, die synoptische in Nr. 89. Aber die zu letzterer Stelle gemachte Bemerkung enthält auch den vollständigen Beweis dafür, dass der griechische Epitomator nicht etwa an der ersten Stelle das Johannesevangelium und an der zweiten die Synoptiker vor sich gehabt hat, sondern beidemale, ganz sicher wenigstens an zweiter Stelle den gemischten, aber hauptsächlich aus Johannes geschöpften Text des Diatessaron § 59 zur Vorlage gehabt hat.

Weiterer Beweise für die Abhängigkeit der durch Luscinius in lateinischer Bearbeitung veröffentlichten kurzen Evangelienharmonie von dem viel ausführlicheren Diatessaron bedarf es nicht. Es hat auch kein höheres Interesse, die Umgestaltung mit der Originalgestalt allseitig zu vergleichen. Die voranstehende Uebersicht der augsburger Harmonie einerseits und das Stellenverzeichnis zum Diatessaron am Schluss meines Buchs andrerseits wird Jedem, der darnach Verlangen trägt, die Vergleichung leicht machen. Ebenso darf ich es dem wohlwollenden Leser überlassen, sich ein Urtheil über den historischen Geist oder den harmonistischen Werth dieser Epitome zu bilden. Es ist darin etwas mehr wache Reflexion als in der lateinischen Umarbeitung des Diatessaron, welche Victor von Capua fand, wahrzunehmen; aber viel glücklicher finde ich das Resultat nicht. Das von bewusstester Ueberlegung zeugende Verfahren, wodurch in der Epitome des Luscinius alles auf den Täufer Bezügliche, auch dessen Tod (Nr. 16), dem eigentlichen Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, den drei Jahren der „dominica praedicatio“ vorausgeschickt ist, hat zur Folge, dass nun für ein so wichtiges Stück wie die Sendung des gefangenen Täufers an Jesus kein passender Platz mehr zu finden war. Ein planloser Bearbeiter, wie jener Lateiner, dessen Werk durch Victor berühmt geworden ist, würde sich dadurch nicht haben abhalten lassen, diese Geschichte an unpassendem Ort anzubringen. Der planvoll verfahrende Grieche war genöthigt, sie gänzlich zu unterdrücken. An dieser wie an vielen anderen Stellen straft sich die Absicht, es besser machen zu wollen, welche nicht von dem Muth begleitet ist, von Grund aus neu zu arbeiten.

Dass die Harmonie des Luscinius in keinerlei Zusammenhang mit derjenigen Victor's steht, dass vielmehr die vorhandenen Aehnlichkeiten aus der gleichen Abhängigkeit von Ta-

tian's Diatessaron zu erklären sind, ist auch keines Beweises bedürftig. Es ist also von einem Griechen unbekannter Zeit Aehnliches versucht worden wie von jenem Lateiner um 500. Ob sich jener Grieche mit einem kurzen Abriss des Ganzen, wie es uns im lateinischen Büchlein des Luscinius dargeboten ist, begnügt hat, oder ob der Fund des Luscinius Excerpt aus einer vollständigeren griechischen Bearbeitung ist, weiss ich nicht zu sagen. Soviel ist klar, dass diese griechische Bearbeitung noch weniger als die lateinische eine Uebersetzung von Tatian's Diatessaron heissen kann, und ebensowenig wie diese die Existenz einer griechischen Ausgabe von Tatian's syrischem Diatessaron voraussetzt. Wir erfahren nur, dass dies Werk von 170—180 zu einer Zeit, als es bereits aus dem öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch der syrischen Kirche verdrängt war oder doch verdrängt wurde, bei arabischen, lateinischen, griechischen Christen eine theilnehmende, zur Aneignung reizende Aufmerksamkeit erregte. Der Einzige aber, der in der Zeit vor der Reformation den Gedanken selbständig erfasst und ausgeführt hat, aus dem Wortlaut der vier Evangelien der Kirche eine einheitliche evangelische Geschichte herzustellen, ist Tatian der Syrer.

Anhänge.

I. Ueber das Evangeliarium Hierosolymitanum.

Es bedarf der Rechtfertigung, dass oben S. 221 ff. die Stelle, welche das Diatessaron in der Geschichte der syrischen Evangelienübersetzungen einnimmt, ohne jede Rücksicht auf die syropalästinensische Uebersetzung bestimmt worden ist, und dass auch im Commentar zum Text des Diatessaron nur an ganz wenigen Stellen die LAen des Evangeliarium Hierosolymitanum angemerkt wurden. Ist freilich bewiesen, dass Tatian bei Abfassung seines Diatessaron ausser dem griechischen Original den Syrus Curetonianus zu Grunde gelegt, und in der Sprache dieser Version, in der Sprache von Edessa seine Evangelienharmonie niedergeschrieben hat, so kann man nicht gleichzeitig annehmen, dass Tatian eine in einem stark abweichenden Dialect geschriebene Evangelienübersetzung benutzt habe, selbst wenn es feststünde, dass das Evangeliarium Hier. eine vollständige Evangelienübersetzung dieses Dialects voraussetze, und wenn Jemand den Muth hätte, diese Evangelienübersetzung in die Zeit von 170 hinaufzurücken. Von vorneherein ausgeschlossen ist auch die andre Möglichkeit, dass das Ev. Hier. oder die demselben zu Grunde liegende Evangelienübersetzung in irgend welcher Abhängigkeit vom Diatessaron stehe; denn nach allgemeinem und zweifellosem Urtheil ist diese palästinensische Uebersetzung direct aus einem griechischen Text geflossen, das Diatessaron aber existirte von Haus aus nur in syrischer Sprache, und es enthielt viele Stücke gar nicht, welche im Ev. Hier. vorhanden sind[1]). Hs hat schlechthin nichts zu bedeuten, dass das

1) Z. B. Mt 1, 1—17 Evangeliarium Hierosolymitanum (e codice Vaticano Palaestino edidit Comes Fr. Miniscalchi Erizzo. tom. I. II.

Ev. Hier. ebenso wie das Diatessaron mit Jo 1, 1 beginnt; denn mit Jo 1, 1—17 als Lection für den Ostersonntag beginnen alle griechischen Evangeliarien [1]), und diesen gleicht das Ev. Hier. nicht nur hier, sondern in seinem ganzen Perikopensystem wie ein Ei dem andern [2]). Einzelne auffälligere LAen, welche das Ev. Hier. mit Tatan gemein hat [3]), beweisen nichts, da ihnen mindestens die zwanzigfache Zahl von Abweichungen stärkster Art gegenübersteht. Die griechischen Texte, welche beide voraussetzen, sind grundverschieden, und die syrische Uebersetzung, welche Tatian neben dem griechischen Original durchweg berücksichtigte und vielfach benutzte, steht sprachlich und geschichtlich in keinerlei Zusammenhang mit der syro-palästinensischen Uebersetzung. Ueber den Ursprung des letzteren möge mir gestattet sein einige wenn auch unvollständige Bemerkungen hier anzufügen.

Der cod. Vaticanus, aus welchem Miniscalchi das sogenannte Evangeliarium Hier. herausgegeben hat, ist nach den vom Schreiber der ganzen Hs. darin angebrachten Beischriften a. 1030

Veronae 1861. 1864) I, 481; Lc 1, 1—4 p. 547; Jo 7, 53—8, 11 p. 109. 459.

1) Scrivener, Introd. to the Criticism of the N. T. 1874 p. 75; Scholz Nov. Test. 1830—36, vol. I, 455.

2) Cf. Scrivener l. l. 292 und die vorhin genannten Verzeichnisse. Dass auch die modernen Melkiten dasselbe System haben, weiss ich nur durch Miniscalchi, Proll. p. XXXVIII.

3) Lc 2, 11 T § 4 Nr. 3 = Hieros. p. 487; Lc 16, 22 sq. T § 54 N. 3 = Hieros. p. 185; Mt 21, 29. 30 T § 64 N. 3 = Hieros. p. 277. Es ist nach alle dem, was oben S. 113 f. zu Jo 1, 1 dargelegt wurde, eine ziemlich gleichgültige Zufälligkeit, dass im Ev. Hier. ebenso wie in der einen armenischen Hs. von Ephräm's Commentar und in der arm. Bibel ἐν ἀρχῇ Jo 1, 1. 2 durch *a principio* (מן רישׁ) wiedergegeben ist. Trotzdem würde es dort und nicht erst hier angemerkt worden sein, wenn ich zur Zeit der Ausarbeitung und des Drucks jenes Abschnitts die veroneser Edition schon zur Hand gehabt hätte. Dagegen wäre S. 158 zu Mt 15, 27 das Citat aus Ev. Hier. p. 579 besser weggeblieben, denn diese letzte Perikope hat der Schreiber des Ev. Hier. einfach der Peschitta entlehnt cf. Miniscalchi tom II Proll. p. XLVII. — Schliesslich sei der Curiosität halber hier noch bemerkt, dass der griech. Evangeliencod. X (saec. IX), dessen Zusammenhang mit den Evangeliarien noch einer genaueren Untersuchung zu bedürfen scheint (cf. Scrivener p. 531 N. 2; p. 68. 136), an folgenden Stellen in mehr oder weniger auffälliger Weise den Text des Diatessaron bestätigt: § 26 N. 2 oben S. 146; § 42 N. 1 S. 163; § 72 N. 6 S. 193; § 95 N. 1 S. 213; § 97 N. 2 S. 215.

p. Chr. (1341 Seleuc.) von einem Presbyter Elias im Kloster eines Abtes Moses in einer Stadt Antiochia geschrieben und später sammt anderen Büchern einem (Haus oder Kloster des) heiligen Elias, „gewöhnlich genannt Kaukab“, welches der Presbyter Elias gebaut hatte und als Abt leitete, geschenkt worden [1]). Wenn sich dieser Elias einmal אל־עבודי nennt und an einer anderen Stelle von dem אהל עבוד die Rede ist, welcher dem von Elias gestifteten Eliaskloster Aecker u. drgl. geschenkt hat, so ist es mindestens sehr zweifelhaft, ob Abud eine Ortschaft ist [2]), welche dann in nächster Nähe des Eliasklosters zu suchen, und zu dessen geographischer Bestimmung zu verwerthen wäre. Es kann auch den Stamm, das Geschlecht bezeichnen, welchem Elias entsprossen ist. An der Klosterstiftung des Abudiden Elias hat sich seine Sippe, „die Famile Abud“ durch weitere Schenkungen betheiligt. Unsicherheit besteht aber auch noch über die beiden Namen, welche jedenfalls Orte bedeuten und die Gegend bezeichnen, wo dieses Perikopenbuch entstand und in Gebrauch war. „Die Stadt Antiochien“ wird das einemal näherbestimmt durch כאחית ארדקוס, was Adler übersetzt: *e regione terrae sanctae*, Miniscalchi: *in partibus Jerusalem*, Land: *ditionis (urbis) Sanctae*. Dabei ist vorausgesetzt, dass in ארדקוס ein Schreibfehler steckt, und nur fraglich gelassen, ob der bekannte arabische Name von Jerusalem *El-Kuds*, in dessen nächster Nähe dann dies Antiochien zu suchen wäre, oder ob nur das „heilige Land“, Palästina gemeint sei. Das letztere muss für das wahrscheinlichere gelten; denn erstens gibt es bei Jerusalem kein Antiochia [3]); und

1) Die karschunischen Beischriften finden sich vol. I, 575. 579 und (die jetzt abhanden gekommene dritte nach Assemani) vol. II p. VII. Cf. Adler, Verss. syr. p. 139 sq. Land, Anecdota syr. IV, 225 sqq.

2) So z. B. Land p. 227 sq.; Nöldeke, Liter. Centralbl. 1876 col. 147. Dagegen übersetzt Miniscalchi I, 580 מן אהל עבוד *a familia Abbud*. Es ist doch ohne Frage sachlich wahrscheinlicher, dass die Verwandten des Klosterstifters, als dass die ganze Bürgerschaft seines Geburtsortes das Kloster in der angegebenen Weise dotirt haben.

3) Nöldeke (Lit. Centralbl. 1876 col. 148) wollte statt אנטכיה lesen אטביה und ein Attaibije nördlich von Jerusalem bei Bethel verstehen. Der letztere Name ist in Palästina recht häufig. Er kommt z. B. im Ostjordanland vor, südlich von Um-Keis (Gadara), auch in der Nähe von Baischan (Scythopolis); und an dies letztere zu denken läge darum besonders nahe, weil dicht dabei ein Kaukab liegt s. nachher. Aber die Emendation Nöldeke's erscheint bedenklich. Es müsste Elias den Namen

zweitens weist uns die Näherbestimmung des fraglichen Antiochia in der anderen karschunischen Beischrift (Miniscalchi tom. II p. VII) durch אל ערב = *Arabum* (der Grieche würde sagen *τῆς Ἀραβίας*), ins Ostjordanland. Dann kann aber nichts anderes gemeint sein, als Antiochia am Chrysoroas, das alte Gerasa [1]). Es liegt noch im „hl. Lande" und andrerseits nicht nur von jeher an der Grenze der römischen Provinz Arabia, sondern wahrscheinlich seit Diocletian auch in Arabien [2]), und konnte daher sehr gut einerseits als das arabische Antiochien im Unterschied von anderen Städten dieses Namens, aber andrerseits auch als eine Stadt im hl. Lande bezeichnet werden. In jenen Gegenden wird dann auch das von Elias aus Antiochien (Gerasa)

---

des Orts, an welchem er das Buch geschrieben und längere Zeit gelebt hatte, beide Male eigenhändig sehr falsch geschrieben haben. Dass er das eine Mal ein כ ausliess (אטכיה: Miniscalchi II p. VII) ist doch keine Analogie, da diese Schreibweise in nachlässiger Aussprache begründet sein kann, und überdies für diese Stelle die Urschrift nicht mehr existirt.

1) So nach der zuerst von Th. Mommsen (Berichte der sächs. Ges. d. Wiss. Bd. II [1850] S. 223) genauer erörterten Inschrift aus der Zeit Trajan's, worin es heisst: *(αντι) ΟΧΣΩΝ ΤΩΝ Ε (ν τ) Ω ΧΡΥΣΟΡΟΑ ΤΩΝ Π (ροτ) ΕΡΟΝ (γε) ΡΑΣΗΝΩΝ Η ΒΟΥΛΗ ΚΑΙ Ο ΔΗ (μος)*. Die Deutung auf Gerasa scheint anerkannt zu sein (Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 238; Menke, Bibelatlas Bl. V; leider konnte ich Waddington, Inscr. 1772 nicht vergleichen). Es wird die fünfte der von Stephanus Byz. aufgezählten Städte dieses Namens sein (ed. Meineke p. 99: *μεταξὺ Κοίλης Συρίας καὶ Ἀραβίας, Σεμιράμιδος*); und wahrscheinlich beruht es auf einer Verwechselung, ähnlich der in den Varianten von Mt 8, 28 (*Γαδαρηνων, Γερασηνων, Γεργεσηνων*), wenn Stephanus s. v. *Γάδαρα* von diesem, statt von *Γέρασα*, sagt: *ἥτις καὶ Ἀντιόχεια καὶ Σελεύκεια ἐκλήθη*. Cf. Land l. l. p. 229. Dass Gerasa eine macedonische Kolonie war, ist auch sonst überliefert cf. Droysen, Gesch. des Hellenismus II, 599. Unter Chrysoroas kann wohl nur der kleine, Gerasa durchströmende Bach (jetzt Kerwan) gemeint sein, ein Nebenflüsschen des Jabbok (jetzt Zerka). Solche neugeschaffene griechische Namen für unbedeutende geographische Dinge brauchen nicht allzu stabil gedacht zu werden. Es ist daher vielleicht erlaubt, das Antiochia an der Kallirrhoe, welches auf Münzen aus der Zeit des Antiochus Epiphanes bezeugt ist und in dieser Gegend gelegen haben soll (Droysen II, 698), mit Antiochien am Chrysoroas zu identificiren. Confus ist jedenfalls die Angabe bei Steph. Byz. p. 100, wenn er als achtes Antiochien nennt *ἡ ἐπὶ τῆς Καλλιρρόης λίμνης*.

2) S. die Nachweisungen bei Marquardt, Röm. Staatsverw. I, 277. Auch Euseb. Onomast. (Onomast. Sacra ed. Lagarde p. 242, 70): *ἡ Γερασά, πόλις ἐπίσημος τῆς Ἀραβίας*.

gegründete Eliaskloster zu suchen sein. Um den zweiten Namen desselben, *Kaukab*, scheint sich bis jetzt Niemand bemüht zu haben. Wenn das jüngst gestiftete Kloster in den beiden hiefür in Betracht kommenden Beischriften zunächst (das Haus des) „heiligen Herrn Elias“ genannt und beide Male dazu bemerkt wird, dass es bekannt sei unter dem Namen, oder gemeiniglich genannt werde „Kloster Kaukab“, so ist offenbar ersteres der officielle kirchliche Name, welchen der Stifter selbst seinem Kloster gegeben hat, letzteres der volksthümliche Name. Diese volksthümliche Benennung eines eben erst gestifteten Klosters neben dem officiellen erklärt sich aber nur, wenn man einen älteren Namen des Orts, wo es erbaut war, auf das neue Kloster übertragen hatte. Nun gibt es innerhalb des irgendwie in Betracht kommenden Gebiets heute ziemlich viele Orte dieses Namens. Es gibt 1) ein Dorf Kaukaba nahe bei Hasbeija am Libanon [1]), 2) ein anderes 2—3 Stunden südwestlich von Damascus, wo nach mittelalterlicher Tradition die Bekehrung des Paulus stattgefunden haben soll [2]), 3) ein Kaukab el Hawa nahe bei Beischan (Scythopolis), das Belvoir der Kreuzfahrer, bis zum J. 1188 in christlichem Besitz [3]), 4) ein Dorf etwa in der Mitte zwischen Akka und Nazareth [4]). Das letztgenannte könnte Africanus im Sinne gehabt haben, wenn er sagt, dass die Nachkommen der Familie Jesu sich von Nazareth und Kokaba aus über andere Länder verbreitet haben [5]). Aber es ist auch möglich, dass er jenes Kokaba gemeint hat, welches im 4. Jahrhundert als Stammsitz des häretischen Judenchristenthums galt [6]),

---

1) Ritter, Erdkunde XV, 189; Robinson, Neuere bibl. Forschungen in Palästina (1857) S. 504; noch nördlicher Kaukaba Abu-Arabeh (Robinson a. a. O. S. 559).

2) Ritter XV, 165. 901; Bädecker-Socin, Palästina und Syrien (1875) S. 499.

3) Ritter XV, 403 sq. cf. S. 400. 714; Robinson a. a. O. S. 445; Bädecker-Socin S. 353.

4) Robinson a. a. O. S. 135.

5) Epist. ad Arist. bei Eus. h. e. I, 7, 14: *ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβά, κωμῶν Ἰουδαϊκῶν.*

6) Epiph. haer. 30, 2: *ἐν Κωκαβῇ τινι κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ καὶ Ἀσταρὼθ ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ* (da Astaroth dasselbe ist wie *Καρναΐμ*, so ist *Ἀρνέμ* als Dittographie zu streichen und *τῆς καὶ Ἀσταρώθ* zu schreiben. Aehnlich schon Reland p. 727 s. v. Cochaba). Epiph. haer. 30, 18: *ἀπὸ . . Κωχάβων τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ ἐπέκεινα*

und welcher schwerlich mit einem der genannten vier heutigen Dörfer desselben Namens identisch ist. Es lag nach dreimaliger Angabe des Epiphanius in Basanitis (= Batanäa). Damit steht es nicht im Widerspruch, wenn er anderwärts es nach Arabien verlegt; denn zu seiner Zeit gehörte Batanäa zur Provinz Arabien. Epiphanius scheint die Lage ziemlich genau zu kennen, da er an zwei anderen Stellen genauere Angaben macht, welche von einander formell verschieden sind und doch weder mit einander, noch mit den allgemeineren Bezeichnungen der Landschaft in Widerspruch stehn. Wenn dies Kokaba in der Gegend von Karnaim-Astaroth liegen soll, und dann wieder jenseits Adraa (= Edrei), so liegen zunächst diese Orte wirklich in Batanäa, wie Epiphanius an beiden Stellen bemerkt, und sie lagen jedenfalls nahe genug bei einander, um die Lage eines dritten Orts einigermassen darnach bestimmen zu können. Mag's zwei Astaroth gegeben haben, so lagen sie doch beide nur 9 röm. Meilen aus einander, und das eine 6 röm. Meilen von Adraa [1]). Die Lage des judenchristlichen Dorfs ist damit freilich noch nicht genau bestimmt, zumal wir nicht wissen, von welchem Standort aus Epiphanius das „jenseits Adraa" verstanden haben wollte [2]). Nur das ist sicher, dass keins der vier genannten heutigen Dörfer Kaukab damit gemeint sein kann, insbesondere auch nicht das dicht bei Damascus gelegene. Entscheidend dagegen ist namentlich die bestimmte Unterscheidung desjenigen Kokab (Choba), welches bei Damascus liegt, von demjenigen, welches der Sitz der Ebjoniten ist, also dem Kokaba des Epiphanius, im Onomasticon des Eusebius [3]). Die verstümmelte Schreibung

---

Ἀδραῶν. — haer. 40, 1: *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐν Κωχάβῃ* (cf. haer. 30, 2: *περὶ τῆς τοποθεσίας Κωκάβων καὶ τῆς Ἀραβίας*). — haer. 29, 7: *ἐν τῇ Βασανίτιδι τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ, Χωχάβῃ δὲ ἑβραϊστὶ λεγομένῃ* (Hinter *Βασανίτιδι* wird *ἐν* ausgefallen sein).

1) Eus. Onomast. (Lagarde Onom. sacra) p. 209, 61—63; 213, 35—39; 268, 98—269, 2. Die Bearbeitung des Hieronymus ebenda p. 84. 86. 108.

2) Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius S. 132 erlaubt sich das *ἐπέκεινα Ἀδραῶν* zu paraphrasiren: *und das ganze Gebiet bis über Adra in Arabien hinaus.*

3) Onomast. sacra p. 301, 33: *Χωβά, ἥ ἐστιν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. ἔστι δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσὶν Ἑβραῖοι οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες Ἐβιωναῖοι καλούμενοι.* Auch Hieronymus, der nichts

des Namens und die sehr unbestimmte Angabe seiner Lage mag ein Beweis dafür sein, dass Eusebius weniger genau davon unterrichtet war, als Epiphanius. Aber soviel muss er nach dieser Stelle von dem Wohnsitz der Ebjoniten gewusst haben, dass derselbe von einem gleichnamigen Ort bei Damascus zu unterscheiden sei und nicht in unmittelbarer Nähe von Damascus liege. Die genaueren Angaben des Epiphanius werden durch die unbestimmten des Eusebius nur bestätigt. Sollte nun nicht dies Kokaba in Batanäa, nicht allzuweit von Adraa, der Ort sein, wo jener Elias aus Gerasa das Eliaskloster erbaute? Es ist auffallend, dass der Sprachgebrauch der judenchristlichen Gemeinden in einem charakteristischen Punct auch der des Ev. Hieros. ist. Unmittelbar nach genauer Bezeichnung der Lage von Kokaba bemerkt Epiphanius (haer. 30, 18) von den dort wohnenden Ebjoniten: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν, καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* So wird auch im Ev. Hier. *ἐκκλησία* durch כנישתא d. h. *Synagoge* übersetzt[1]). Das Buch finden wir im Gebrauch katholischer Christen Ostpalästinas; aber dadurch ist nicht ein Zusammenhang ihrer kirchlichen Sprache mit derjenigen der ebendort im 4. Jahrhundert ansässigen judenchristlichen Gemeinden ausgeschlossen, welche lange vor der Zeit der Gründung des Eliasklosters in Kaukab in die katholische Kirche sich aufgelöst haben müssen.

Auf dem heutigen Boden Palästina's dieses Kokaba sicher nachzuweisen vermag ich noch nicht. Es ist das Suchen von vorneherein dadurch erschwert, dass wir nicht wissen, welcher der beiden Namen, die der Ort um 1030 führte, ob der damals alte Name *Kokaba*, oder der neue *Mar Elia*, in der Folgezeit

---

Wesentliches hinzugefügt, las schon bei Eusebius *Χωβά*, nur dass er den Namen an zweiter Stelle *Chobaa* schreibt l. l. p 112, 9—13. Und Eusebius selbst muss jene verstümmelte Form des Namens (*Χωβά* statt *Χωχαβά*, was Epiph. 29, 7 als hebräische, jüdische Aussprache bezeichnet) gehört und zu schreiben beabsichtigt haben, da er es ad voc. חובה Gen. 14, 15 bespricht.

1) Mt 16, 18; 18, 17 Ev. Hier. p. 111. 553. Cf. Land, Anecd. IV, 217. Auf jüdischen, also judenchristlichen Ursprung weist auch die Uebersetzung von *ἔθνη* durch מינין, מיניא Mt 10, 6; 10, 18 p. 447. 559; בנא מיניא Mt 6, 47 p. 115. Ebenso in den von Land herausgegebenen Psalmfragmenten cf. Nestle, Theol. Literaturzeitung 1876 col. 671. Bei den Juden heissen so die Ketzer, insbesondre die Christen.

herrschend geworden ist. Nimmt man letzteres an, so ist vielleicht erlaubt an die Ruinen eines griechischen Klosters und Dorfes Deir Mar Elia einige Stunden nordwestlich von Gerasa, in der Richtung nach Gadara, zu denken [1]). Der weitschichtigere Gebrauch von Basanitis (Batannea) bei Eusebius [2]) würde es erklären, dass Epiphanius diese in der Dekapolis liegende Gegend zu Basanitis rechnete. Vielleicht hatte er auch nur sagen hören, Kokaba liege in Basanitis, und die näheren Ortsbestimmungen („jenseits Adraa und in der Gegend von Karnaim-Astaroth") sind willkürliche Zuthaten des Epiphanius. Natürlicher wäre es sonst immerhin gewesen, die Lage von Kokaba oder Mar Elia nach Gerasa oder Pella, als nach Adraa zu bestimmen. Sicher ist nur, dass das judenchristliche Dorf Kokaba östlich vom Jordan lag, und wahrscheinlich, dass es identisch war mit dem Ort, an welchem im 11. Jahrhundert ein Eliaskloster gestiftet wurde.

Dann liegt es aber auch nahe anzunehmen, dass das Ev. Hier. in denselben Gegenden entstanden ist, wo wir es im 11. Jahrhundert verbreitet finden. Jedenfalls kann es nicht in denjenigen Theilen Palästina's entstanden sein, in welchen frühe das Griechische die vorherrschende oder ausschliessliche Kirchensprache geworden war, wie in Jerusalem seit Hadrian's Zeit oder in Cäsarea, überhaupt schwerlich westlich vom Jordan [3]), sondern nur da, wo Christen aramäischer Zunge in compacten Massen beisammen sassen, d. h. östlich vom Jordan [4]). Freilich hängt die Frage nach dem Ort der Entstehung von der Frage nach

---

1) Ritter, Erdk. XV, 1117 cf. S. 1029. 1055. 1105. Sind das dieselben Ruinen, welche v. d. Velde (Reise in Syrien und Pal. übersetzt von K. Göbel II, 397) nur „ed-Deir" nennen hörte?

2) Onom. sacra p. 216, 10 sqq.; 232, 37; 242, 68—78.

3) Scythopolis war eine gemischte Gemeinde s. oben S. 19. Wenn der dort erwähnte kirchlich angestellte Dollmetscher ein geborener Jerusalemer war, so zeigen doch die Katechesen des Cyrill und Alles, was uns über die seit Hadrian heidenchristliche Kirche zu Jerusalem (Eus. h. e. IV, 6; V, 12; Epiph. haer. 66, 20) überliefert ist, dass die dortige Gemeinde eine griechisch redende war.

4) Epiphanius verlegt nicht nur die Wohnsitze der häretischen Judenchristen consequent in die Ostjordangebiete von Paneas bis Nabatäa (haer. 30, 18 und die übrigen Stellen oben S. 333 Anm. 6), sondern bringt dies auch mit der Auswanderung der jerusalemischen Christen nach Pella in Zusammenhang (haer. 29, 7; 30, 2).

der Zeit zusammen, und für diese wieder hängt Alles an der Frage, ob das Ev. Hier. Uebersetzung eines griechischen Evangeliariums gleichen Inhalts ist[1]), oder ob es aus einer vollständigen Evangelienübersetzung oder gar Bibelübersetzung dieses Dialects etwa nach dem Muster der griechischen Evangeliarien zusammengestellt ist. In ersterem Fall würde diese Uebersetzung kaum vor dem 7. Jahrhundert entstanden sein. Denn, wenn auch die Grundzüge des hier angewandten Perikopensystems schon zur Zeit des Chrysostomus feststanden, so weist doch das junge Alter der erhaltenen griechischen Evangeliarien[2]) darauf hin, dass es im 6. Jahrhundert noch nicht üblich war, solche Lectionarien zu schreiben und aus ihnen statt aus Bibelhandschriften mit liturgischen Angaben die Perikopen vorzulesen. Und doch müsste dies schon ganz vorwiegende Sitte gewesen sein, wenn man ein griechisches Evangeliarium und nicht die Evangelien selbst ins Aramäische übersetzt hätte. Eine genauere Zeitbestimmung würde der dritte Theil des Evangeliariums (p. 427 sqq.), welcher die Lectionen für die unbeweglichen Feiertage und somit einen Heiligenkalender enthält, nicht ermöglichen. Es ist in solchen Synaxarien oder Menologien zu unterscheiden, was constitutive Elemente, und was möglicher Weise im Lauf der Entwicklung des Heiligencultus hinzugekommene Zuthaten sind. Der ersteren Classe können mit Sicherheit nur diejenigen Heiligen zugewiesen werden, zu deren Gedächtnistag eine ihnen speciell zugedachte Lection mitgetheilt ist. Blosse Namen von Heiligen, welche auf ohnedies besetzte Tage geschrieben sind[3]), oder solche, deren Lectionen man an anderen Stellen des Evangeliariums aufzusuchen angewiesen wird, können zu jeder beliebigen späteren Zeit, während welcher das Buch in Gebrauch war, eingetragen worden sein. Aus Namen wie *Nicephorus, Patriarcha Constantinopolitanus* p. 543 kann man nur schliessen, dass die einzige vorhandene Hs. unseres Evangeliariums frühstens

1) Dies war nach Scrivener l. l. p. 291 das Urtheil von Tregelles.

2) Die ältesten, fragmentarisch erhaltenen, Ev. Barberin. 16 und Venet. Nan. 171 schreibt Tischendorf dem saec. VII zu; die ältesten vollständiger erhaltenen gehören dem saec. IX an s. Tischend. Proll. zur Editio VII p. CCXV sqq. Scrivener, Introd. p. 250 sqq.

3) Z. B. Basilius zum 1. Januar, während die Lection nur dem vorher angemerkten Gedächtnis der Beschneidung Jesu gilt p. 495.

im 9. Jahrhundert geschrieben ist, was wir freilich aus den Beischriften ihres Schreibers viel sicherer wissen. Unter denjenigen Heiligen, welche ihre besonderen, in extenso mitgetheilten Lectionen haben, welche also in dem griechischen Evangeliarium schon gestanden haben müssen, als es übersetzt wurde, wenn wir es überhaupt mit Uebersetzung eines Solchen zu thun haben, dürfte keiner jünger sein, als Simeon der Säulenheilige [1]), welcher den Reigen eröffnet, oder Johannes Kalybita [2]). Dieserhalb könnte das Evangeliarium noch am Ende des 5. Jahrhunderts entstanden sein [3]). Aber wahrscheinlich, wie gesagt, würde es nicht vor dem 7. Jahrhundert übersetzt worden sein.

Besässen wir nur den von Miniscalchi herausgegebenen Text, so würden manche beachtenswerthe Gründe dafür sprechen, dass es niemals eine Evangelienübersetzung dieses Dialects gegeben habe, und dass dieser Text nicht vor dem 7. Jahrhundert durch Uebersetzung eines griechischen Evangeliariums entstanden sei. Erstens darf als ziemlich sicher gelten, dass es zur Zeit des Abtes Elias (a. 1030) in dessen Umgebung und Kenntnis keine vollständige Evangelienübersetzung in dieser Kirchensprache gab. Denn die letzte, nachträglich angehängte, aber noch von Elias selbst geschriebene, weil seiner letzten Unterschrift vorangehende

1) p. 427. Dass dieser gemeint sei, macht die Vergleichung der griechischen Menologien zweifellos cf. Scholz p. 474; Scrivener p. 81.

2) p. 515 cf. Scholz I, 483, wo ausserdem zu demselben Tag (15. December) Paul von Theben und ein gewisser Pansophios angemerkt sind. Ueber die Zeit des Joh. Kalybita, 2. Hälfte des 5. Jahrh. s. Acta SS. Jan. tom I, 1030. — Die geschichtlich bemerkenswertheren Heiligennamen, welche im Ev. Hier. mit ausgeschriebenen Lectionen bedacht sind, möchten ausserdem noch sein: Anthimos p. 429 zum 3. Sept.; Babylas p. 431 zum 4. Sept.; Gregorius Armenus p. 455 zum 30. Sept.; Hilarion p. 463 zum 21. Oct.; Ephräm p. 519 zum 25. Januar.

3) Nicht früher, auch abgesehn von den genannten Heiligen (s. vorige Anm.). Während z. B. zur Zeit des Chrysostomus und nach dem syrischen Kalender, welchen wir in einer Hs. vom J. 411/412 besitzen, das Gedächtnis des Ignatius von Antiochien damals im Orient am 17. October gefeiert wurde (cf. meine Bemerkungen Patr. apost. II, 343. 358. 381), ist er in Ev. Hier. p. 477 wie in allen späteren griechischen Menologien zum 20. December notirt und mit der bei den Griechen üblichen Lection Mr 9, 32—40 versehen, und ausserdem zum 29. Januar mit Rückweisung auf den 20. December p. 519 (cf. Scholz 483, Translation oder eigentlich Rücktransport der Reliquien des Ignatius von Rom nach Antiochien). — Sonderbarer Weise fehlt im Ev. Hier. der Name des Polykarp.

Perikope Mt 15, 21—28 ist wörtlich aus der Peschitta abgeschrieben [1]). Auch in Lc 8, 5—15 p. 181. 183 scheint durch Vergleichung der Peschitta der Text alterirt und der Sprachcharakter verwischt zu sein. Die Abweichungen dieses Textes von dem in einem londoner Fragment erhaltenen Paralleltext sind grossen Theils Annäherungen an die Peschitta [2]). Wenn die syrischen Christen von Ostpalästina im 11. Jahrhundert zur Ergänzung oder Vergleichung ihres Evangeliariums einen einigermassen gleichsprachigen Evangelientext heranziehen wollten, griffen sie zur Peschitta. Wie wäre das zu erklären, wenn es in diesen Kreisen eine vollständige Evangelienübersetzung in ihrer eigenen Sprache, in der Sprache ihrer Lectionarien gab [3])? — Ferner erregen die Differenzen der doppelt oder dreifach im Ev. Hier. vorhandenen Texte den Schein, als ob wir nur die Uebersetzung eines griech. Evangeliariums vor uns haben. Denn wer zuerst aus einem vollständigen Evangeliencodex ein Evangeliarium in der Sprache des ihm vorliegenden Codex zusammenstellte, musste jeden Abschnitt, den er aufnahm,

---

1) p. 577 cf. Proll. vol. II p. XLVII. Schon die beiden vorangehenden Perikopen sind Nachträge p. 575 sq.; denn das solenne *Explicit* des Schreibers Elias geht ihnen voran. Es fehlt ihnen der genaue Nachweis ihrer Stellung im Kalender. Es sind aber Nachträge zum dritten Theil des Evangeliariums, es sind Lectionen für Heiligentage, und sie sind in der Sprache des ganzen Buchs geschrieben, haben mit der Peschitta nichts zu schaffen. Elias wird sie also aus einem vollständigeren Exemplar des Evangeliariums nachgetragen haben. Die aus der Peschitta genommene letzte Perikope dagegen trägt die Ueberschrift *Dominica XI ex Matthaeo*. In der Zahl wird ein Fehler stecken; denn sowohl zum 11. Sonntag nach Pfingsten, als zum 11. Sonntag „des neuen Jahres" hat das Ev. Hier. p. 149. 205 dieselben Lectionen wie die griechischen Evangeliarien; dagegen ist die p. 577 nachgetragene Perikope bei den Griechen das Evangelium zum 17. Sonntag „des neuen Jahres" und geht dem Evangelium vom verlornen Sohn (Sonntag vor den Fasten) voran, welches im Ev. Hier. p. 223 auf jenen 17. Sonntag gelegt ist. Da steckt also der Fehler, welcher durch den Nachtrag wieder gutgemacht werden sollte. Die Entstehung des Fehlers sieht man leichter bei Scholz p. 470, als bei Scrivener p. 79.

2) Land, Anecd. IV, 151 sq.

3) Dass die Palästinenser sich des bedeutenden dialectischen Unterschieds zwischen ihrer Sprache und derjenigen von Edessa bewusst waren, versteht sich von selbst, ist aber auch ausdrücklich bezeugt (Wright Catal. p. 379; Land IV, 231).

aus diesem Codex abschreiben, und wenn er ganze Perikopen oder Stücke von solchen an mehreren Stellen seines Evangeliariums niederzuschreiben hatte, diese an den verschiedenen Stellen in gleichlautendem Text bieten. Abweichungen, wie sie jedem Schreiber unabsichtlich aus der Feder fliessen, können schon durch den ersten Redactor des Evangeliariums und durch jeden nachfolgenden Abschreiber in solche Dubletten hineingerathen sein. Aber jede Verschiedenheit zwischen solchen Dubletten, welche sich als ein doppelter Uebersetzungsversuch des griechischen Originals erweist, scheint auch zu beweisen, dass dies Evangeliarium nicht aus einer vorliegenden Uebersetzung der vollständigen Evangelien geflossen ist, sondern dass der Uebersetzer ein griechisches Evangeliarium vor sich hatte und die darin wiederholt vorkommenden Texte das eine Mal so, das andre Mal anders zu übersetzen für gut fand.

Jo 8, 1 findet sich im Ev. Hier. p. 109 gegen Ende einer Perikope, welche Jo 7, 37—8, 2 umfasst; derselbe Satz steht p. 459 an der Spitze der Lection (Jo 8, 1—11) auf den Tag der Pelagia. Abgesehn von der am Anfang der Lectionen üblichen Formel (וביתה קירוסא), welche in der Regel auf die syntaktische Form des so Eingeleiteten gar keinen Einfluss übt, lauten nun aber die inhaltlich identischen Worte an beiden Stellen sehr verschieden, nämlich p. 109: מרא יסוס די אזל לה לטורא דזיתא, dagegen p. 459: אתא יוסוס אלא טורא דזיתא. Nur ein Theil dieser Abweichungen ist orthographischer Art. — Längere zweimal vorkommende Stücke sind an beiden Stellen wesentlich gleichlautend. Es braucht aber auch nicht aufzufallen, dass der Uebersetzer sich erinnerte, eine Perikope schon einmal übersetzt zu haben und sich nicht zum zweiten Mal die Mühe einer ganz neuen Uebersetzung machen wollte. Auch in solchen parallelen Abschnitten finden sich bedeutende Abweichungen, die nur als doppelte Uebersetzungsversuche angesehn werden können. Jo 12, 18—47 liest man in zwei aufeinander folgenden Perikopen p. 85 sq., und Jo 12, 17—50 ununterbrochen p. 305 sq. Es mag zur Noth als eine momentane Laune des Redactors oder eines späteren Schreibers gelten, dass in v. 18. 30. 38. 39 in der ersten Perikope p. 85. 87. 89 beharrlich לגלל, לגילל steht, während die zweite Perikope p. 305. 307. 309 an denselben vier Stellen לבדיל hat. Aber man findet auch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Jo 12, 34 p. 87 zweimal durch ברה דגברא, p. 309 zweimal durch

ברה דברנשא übersetzt. Was sollte da in der Evangelienübersetzung gestanden haben, wenn der Redactor beide Male aus derselben abschrieb? Noch auffälliger ist die doppelte Uebersetzung von *τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος* in Jo 12, 37, nämlich p. 89: וכול הלין אתיא הוא עבד, dagegen p. 309: ודגניס כדן הוא עבד, was nicht nur eine andre Uebersetzung ist, sondern auch einen anderen griechischen Text voraussetzt, nämlich *τοιαῦτα* [1]) statt *τοσαῦτα σημεῖα.* — In Jo 12, 41 ist nicht nur *εἶπεν* verschieden übersetzt (p. 89 אמר, p. 309 מליל), sondern auch das eine Mal *περὶ αὐτοῦ* wiedergegeben (p. 89 על דטבה), das andre Mal *περὶ Ἰησοῦ* (p. 309 על דטבה דמרא יסוס), während an beiden Stellen *δόξαν τοῦ θεοῦ* statt *δόξαν αὐτοῦ* ausgedrückt ist. Es ist nicht nöthig darum anzunehmen, dass der Uebersetzer zwei verschiedene griechische Vorlagen (Evangeliarien oder vollständige Evangelien) vor sich gehabt habe, sondern auch die zweite Variante in Jo 12, 41 erklärt sich völlig aus einem doppelten Uebersetzungsversuch. Die wörtliche Uebersetzung p. 89 erschien dem Uebersetzer, als er das zweite Mal an dieselbe Stelle kam, p. 309 einen unerträglichen Sinn zu ergeben. Er gab deshalb statt *de eo*, was nach dem, was bei ihm vorangeht, nur heissen konnte „über Gott“, *de domino Jesu,* was offenbar die Meinung des Evangelisten war [2]).

Wenn nun Land, ohne sich auf einen genaueren Nachweis einzulassen, versichert, dass durch die von ihm aus londoner

---

1) Cf. Jo 9, 16 p. 73: עבד דגנס הלין אתיא, *τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν.* Cf. Mt 9, 8 p. 135. Es mag an unserer Stelle p. 309 אתיא durch Schreiberversehen ausgefallen sein, aber es bleibt *τοιαῦτα* (so auch cod. gr. F [saec. IX]) für *τοσαῦτα*, was p. 89 wiedergegeben ist. Es handelt sich also nicht, wie etwa Jo 1, 34 p. 5 und p. 507 um eine Variante, welche im Lauf der Fortpflanzung eines syrischen Textes entstanden sein könnte, sondern um eine griechische Variante, welche der Uebersetzer an zwei verschiedenen Stellen seiner Vorlage, eines griech. Evangeliariums vorfand.

2) Aehnlicher Art ist die Variation in Mt 22, 15 p. 155 *contra Jesum*, p. 285 *contra eum.* Besonders am Anfang von Perikopen werden Sätze, welche anderwärts, wo sie im Zusammenhang einer Perikope dem griechischen Text entsprechend übersetzt sind, durch solche Zuthaten selbständig und verständlich gemacht. Ebenso, wo das eine Mal ein Text vollständig, das andre Mal excerpirend mitgetheilt ist z. B. Mt 10, 5 p. 469 und 555. Doch scheint an der ersteren Stelle, welche ich mit Hülfe der lat. Uebersetzung und des Glossars (p. 8) von Miniscalchi nicht verstehe, zugleich ein andrer Uebersetzungsversuch vorzuliegen.



und petersburger Blättern publicirten syro-palästinensischen Fragmente die Existenz einer vollständigen Evangelienübersetzung dieses Dialects erwiesen sei (p. 179), so ist zunächst zu bemerken, dass der Inhalt des Fol. 14 im cod. Mus. Brit. Addit. 14450 [1]) im Ev. Hier. p. 331. 333 als Bestandtheil einer längeren Perikope ohne jede Abtheilung oder liturgische Beischrift zu lesen ist. Worauf beruht dann der Schein, dass dies Fragment, welches keine Perikopenabtheilung zeigt, aus einem vollständigen Evangelientext stamme, wie Land wiederholt versichert [2])? Nicht wesentlich anders steht es mit den umfangreicheren evangelischen Fragmenten, welche Land aus dem cod. Add. 14664 (Mus. Brit.) veröffentlicht hat [3]). Es sind gleichfalls Fragmente eines Evangeliariums und zwar eines wesentlich ebensolchen wie das Hier. Dass hier und da eine Lection in den Fragmenten vorne oder hinten um einige Sätze länger oder kürzer ist, beweist nichts gegen die Abkunft aus einer und derselben in der Urschrift nicht mehr vorhandenen Uebersetzung eines griech. Evangeliariums. Es finden sich ebensolche Abweichungen zwischen den griechischen Evangeliarien an zahllosen Stellen. Bedenklicher ist schon, dass in den londoner Fragmenten Lectionen zu bestimmten Tagen vorhanden sind, welche im Hier. nicht nur fehlen, sondern durch andere Lectionen ersetzt sind. So hat Land p. 120 im unmittelbaren Anschluss an die letzten Sätze von Mt 13 zum Johannistag Mt 14, 1 ff. (unvollständig), während das Hier. p. 571 zu demselben Tag die Parallelstelle Mr 6, 14—30 bietet. So mag auch der bei Land p. 119 unvollständig erhaltene Schluss von Mt 13 auf denselben Tag des Jakobus, des Bruders Jesu, fallen, auf welchen im Hier. p. 493 die Parallele Mr 6, 1—5 gesetzt ist. Aber solche Abweichungen könnten immerhin noch daraus erklärt

1) Land gibt Anecd. IV im syr. Theil p. 134—136 den Text, eine Schriftprobe in demselben Band Tafel VI; cf. Wright, Catal. Tafel XVIII. Nach Wright p. 55 ist die Schrift „vielleicht nicht viel jünger“ als saec. VII.

2) Im lat. Theil p. 184, bestimmter p. 194: exempli continui speciem prae se fert.

3) Im syr. Theil p. 114—120; 121—126; 129—131; (unsicher p. 132 sq.); 138 sq.; 146—152; 153 sq.; 157; 160-164. Cf. im lat. Theil p. 181 sqq. 203 sq. Die Hs. ist geschrieben saec. X oder XI (Wright, Cat. p. 203).

werden, dass man die ursprüngliche Uebersetzung des Evangeliariums später nach anderen griechischen Evangeliarien revidirte und einzelne Lectionen daraus frisch übersetzte und an die Stelle der alten setzte. Was solche Annahmen besonders nahelegt, ist auch der Umstand, dass ebenso wie die bisher besprochenen Stücke auch die alttestamentlichen Fragmente nicht Reste von Bibelhandschriften, sondern von Lectionarien sind [1]). Es bleiben übrig die aus arg zerrissenen petersburger Blättern entnommenen Evangelienfragmente, über welche es sehr schwer ist nach den Angaben Land's und nach der Art, wie er die Texte aus den Fetzen zusammengestellt hat [2]), eine klare Uebersicht zu gewinnen. Der ältere Codex, welchem Land den grösseren Theil der petersburger Blätter zuweist, hat zwar auch mit einem Lectionarium in einem Zusammenhang gestanden. Land hat richtig erkannt, dass die darin enthaltenen Angaben von Lectionen und Kephalaia nicht auf ein vollständiges Evangelienexemplar sich beziehen können [3]). Aber der Codex selbst ist kein Evangeliarium, sondern ein Evangeliencodex. Der nicht unverletzt erhaltene und am Schluss abgebrochene Abschnitt Lc 1, 1—15 trägt die Ueberschrift: „Evangelium des Lucas“ [4]).

1) Ueber die londoner Psalmfragmente (syr. Theil p. 103—110) s. den lat. Theil p. 190—192; über die Kirchenhymnen (syr. Theil p. 111—113) p. 192—194. In den petersburger Fragmenten aus dem A. T. steht z. B. auf einem einzigen Blatt Jes. 40, 9 sq. Prov. 9, 1 sq. (syr. Th. p. 167, lat. Th. p. 188. 189: Fol. 41. 60). Also gehören auch diese nicht einer Bibelhs. an.

2) Er hat nämlich diese ebenso wie die londoner nach der Reihenfolge in den Evangelien abdrucken lassen. Damit sind zu vrgl. die Uebersichten p. 186—189. 194—197 (lat. Theil).

3) Lat. Theil p. 204. Auf p. 143 syr. Th. (cf. p. 128) steht unmittelbar hinter Mr. 16, 1, also vor 16, 2, welcher Vers aber sammt dem grössten Theil von V. 3 ausgefallen ist: *Lection 28 „Auferstehung des Herrn“*. Im Ev. Hier. p. 407 umfasst das zweite *Evangelium resurrectionis* Mr 16, 2—8, bei den Griechen dagegen Mr 16, 1—8 (Scrivener p. 79; Scholz p. 473). Da scheint doch ein Zusammenhang zu bestehn; und wenn hier (Petersb. fol. 40) mit Mr 16, 2 ohne andere Unterbrechung als jene Lectionsangabe der im Evangelium selbst vorangehende Text sich fortsetzt, so könnte dies aus Ev. Hier. p. 31. 33 abgeschrieben sein, wo die Perikope Mr 15, 43—16, 8 steht, und die Lectionsangabe im Petersb. Fol. 40 könnte nur darum angebracht sein, weil an einer andern Stelle des Evangeliariums, nämlich unter den sogenannten *εὐαγγέλια ἀναστάσιμα* auf die zweite Hälfte dieser Perikope hingewiesen war.

4) Syr. Th. p. 144: בסורה דמרי לוקס. Es wäre ja an sich denk-

Also beginnt an dieser Stelle die Abschrift dieses Evangeliums, nicht eines Stücks eines Evangeliariums. Dass in diesen Fragmenten manche Stücke, besonders aus Marcus enthalten sind, welche im Ev. Hier. nicht zu finden sind, ist an sich kein Beweis dafür, dass wir Stücke eines vollständigen Evangeliencodex vor uns haben; denn das Hier. ist ja in mehr als einer Hinsicht unvollständig. Es gibt für den grössten Theil des Kirchenjahrs nur die Sabbath- und Sonntagslectionen, nicht die der Wochentage, und es wird in der Hs. selbst mehrmals darauf hingewiesen (p. 171. 227). Und gerade auf die Wochentage sind nach dem wesentlich identischen System der griechischen Evangeliarien besonders viele Lectionen aus Marcus gelegt. Die Urschrift des palästinensischen Evangeliariums kann sie alle enthalten haben. Abwesenheit der in den Fragmenten erhaltenen Stücke vom Ev. Hier. beweist nichts. Aber völlig beweisend für die Herkunft der älteren petersburger Blätter[1]) aus einem vollständigen Evangeliencodex ist der Umstand, dass auf keinem einzigen Blatt Stücke aus mehreren Evangelien stehen. Das wäre bei der grossen Zahl der Blätter unbegreiflich, wenn sie aus einem Evangeliarium herausgerissen wären. Also sind diese Blätter Bruchstücke einer Hs., welche den fortlaufenden Text der Evangelien enthielt, und zwar aller vier. Es sind Bruchstücke aus Mt 24, 11—27, 17; aus Mr 10, 45—16, 8; aus Lc 1, 1—19, 15; aus Jo 6, 31—42[2]). Und diese Blätter er-

---

bar, dass diesen Worten, womit das Fol. 33 beginnt, ein מן und eine Lectionsangabe vorangegangen wäre (cf. die londoner Fragmente p. 147, 14; 153, 22; 154, 18). Aber der förmliche Titel vor dem Namen Lucas bestätigt den nächsten Eindruck, welchen die Stellung dieser Worte gerade vor Lc 1, 1 macht. Im Ev. Hier. p. 547 steht Lc 1, 1—80 als Perikope des Johannistags (24. Juni).

1) Dasselbe scheint zu gelten von den evangelischen Fragmenten auf den jüngeren Blättern in Petersburg, abgedruckt im syr. Th. p. 120, 26—121, 3; 127, 23; 140, 1—23; 142, 9—12; 152, 20—153, 5; 214, 14—16; 217, 18 sq. Darin findet sich keine Spur einer Perikopentheilung. Es steht z. B. auf zwei ursprünglich zusammengehörigen Stücken eines Blattes (Fol. 2 u. 113) Mr 7, 36—8, 14 ununterbrochen, während im Ev. Hier. p. 253. 255 Mr 7, 24—37 steht, und dagegen 8, 1—14 gänzlich fehlt. Dass p. 217 an Mt 26, 56 noch Mr. 14, 51 angeschlossen ist, weiss ich zwar nicht durch Evangelienhss. zu belegen, war aber doch eine naheliegende Textmischung.

2) Abgedruckt bei Land syr. Theil p. 127, 14—129, 13; 133, 19—

klärt Land aus paläographischen Gründen für das Aelteste, was bisher an Reliquien des syro-palästinensischen Dialects ans Licht getreten ist [1]). Die Identität der Uebersetzung in diesen Fragmenten und im Ev. Hier. unterliegt keinem Zweifel. Also beruht letzteres auf einer vollständigen Uebersetzung der Evangelien, und alle die Beobachtungen, welche vorhin S. 338 ff. das entgegengesetzte Urtheil nahezulegen schienen, müssen anders gedeutet werden. Wenn zur Zeit des Abtes Elias um 1030 die vollständige Evangelienübersetzung unbekannt gewesen ist, so folgt nur, dass sie sehr viel älter war, und man sich längst daran gewöhnt hatte, nur durch Vermittlung von Lectionarien die biblischen Texte fortzupflanzen und kennen zu lernen. Die doppelten Uebersetzungsversuche müssen von dem Manne herrühren, welcher bei Anfertigung eines syro-palästinensischen Evangeliariums aus der einheimischen Evangelienübersetzung ein griechisches Evangeliarium, wie es in den benachbarten griechischen Gemeinden (etwa in Jerusalem) gebraucht wurde, seiner Arbeit zu Grunde legte und sich nicht damit begnügte, das Perikopensystem dieser griechischen Vorlage zu übertragen, sondern auch in den Text derselben hineinblickte und seinen einheimischen Text damit verglich, in einzelnen Fällen darnach corrigirte.

Wann die Evangelienübersetzung entstanden sei, wird so bald noch nicht bestimmt werden können. Von Wichtigkeit dürfte dafür vor allem die Erzählung des Epiphanius sein, welche auf selbstgehörten mündlichen Mittheilungen des Proselyten Joseph von Tiberias beruht [2]). Der Aufenthalt des Epiphanius in dem Hause dieses damals in Scythopolis wohnenden Judenchristen fällt zusammen mit dem dortigen Aufenthalt des Eusebius von Vercelli, also in d. J. 356 oder eins der nächstfolgenden. Aber die Thatsachen, welche Epiphanius damals von ihm sich erzählen liess, fallen noch in die Regierungszeit Constantin's des Grossen. Unter den Einwirkungen, welche da-

---

134, 5; 137, 20—138, 11; 141, 21—142, 6; 142, 16—146, 2; 155, 18—156, 12; 157, 27—159, 26; 160, 17; 214, 10—214, 12; 215, 5 sq. 11 sq.; 217, 7—15; 217, 24—222, 5.

1) Lat. Th. p. 231 sq. und Tafel IV.

2) Haer. 30, 3—12 p. 127—136 Pet. Die für jetzt wichtigsten Stellen sind § 3 extr. p. 128; § 5 med. p. 129; § 6 p. 130; § 10 extr. p. 134; § 12 extr. p. 137.

mals die Bekehrung dieses hochstehenden Juden Joseph zum Christenglauben herbeiführten, nimmt die zweite Stelle ein die Lectüre einer „hebräischen“ Uebersetzung des Evangeliums des Johannes und der Apostelgeschichte, welche er nach dem Tode des jüdischen Patriarchen Ellel, der als heimlicher Christ gestorben sein soll, in einer (von diesem?) versiegelten Schatzkammer gefunden hatte. Epiphanius kommt auf die Geschichte aus Anlass der Frage nach dem Hebräerevangelium und dem Verhältnis desselben zu dem hebräischen Original des Matthäusevangeliums. Verdächtig ist nur, dass er an einer, aber nur an einer der in Betracht kommenden Stellen bemerkt, Joseph habe ausser Johannes und Apostelgeschichte auch das hebräische Matthäusevangelium gefunden und gelesen [1]). Im übrigen ist die Thatsache unanfechtbar, und die Bezeichnung der Sprache jener Uebersetzungen als *ἑβραΐς (διάλεκτος)* wäre kein Hindernis, hierin Stücke derselben Uebersetzung des N. Testaments [2]) zu erkennen, aus welcher das Ev. Hier. und die damit stammverwandten Fragmente herrühren. Aber sehr auffallend ist, dass dem in Palästina als Jude geborenen und lange ansässig gewesenen Epiphanius die Existenz jener Uebersetzungen zweier neutestamentlicher Bücher nur aus der Erzählung des Joseph bekannt ist (s. besonders § 3 extr.). Von irgend welchem Gebrauch derselben in christlichen Gemeinden Palästinas weiss er offenbar nichts. Freilich folgt daraus nicht mit Sicherheit, dass nicht doch Thatsache ist, was Epiphanius nicht weiss. Diese Uebersetzungen können ja nicht von christusfeindlichen Juden angefertigt worden sein. Sind sie aber von jüdischen oder doch nichtgriechischen Christen Palästinas abgefasst worden, so werden sie doch wohl auch von solchen gelesen und zum Zweck solcher Verwendung gemacht worden sein. Nur in den katholischen Gemeinden Palästinas und in denjenigen Theilen des Landes, welche Epiphanius aus eigener vieljähriger Anschauung kannte, also westlich vom Jordan, kann man die Verfasser und Leser dieser Uebersetzungen nicht suchen. Hätten die Christen von Scythopolis um d. J. 300 Uebersetzungen der biblischen

1) c. 6 extr.: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον ἑβραϊκὸν φυτόν* (oder nach cod. Ven. *φύσει ὄν*).

2) Auch von der Apostelgeschichte ist ein petersburger Fragment vorhanden bei Land syr. Th. p. 168.

Bücher in der aramäischen, jüdisch-syrischen Volkssprache besessen, so würden sie sich nicht mit mündlicher Dolmetschung der griechischen Bibel in den gemischten Gemeinden abgemüht haben (s. oben S. 19 f.). Also östlich vom Jordan, und zwar in den von der katholischen Kirche zur Zeit des Epiphanius noch separirt lebenden judenchristlichen, ebjonitischen Gemeinden werden diese Uebersetzungen entstanden und gelesen worden sein. Von ihnen haben sie die Juden von Tiberias bekommen[1]). Ueber diese Gemeinden ist Epiphanius sehr ungenügend berichtet; daher ist es gar nicht auffallend, dass er vor der Begegnung mit jenem Joseph nie von jenen Uebersetzungen gehört hatte, und dass er auch zur Zeit seiner Berichterstattung darüber um d. J. 375 vom Ursprung und der Verbreitung derselben nichts zu sagen wusste. In den ebjonitischen Kreisen müssen lange vor Epiphanius die meisten neutestamentlichen Bücher bekannt gewesen sein. Die griechische Literatur, welche aus diesen Kreisen hervorgegangen ist, setzt Kenntnis so ziemlich des ganzen N. Testaments voraus, insbesondre auch des johanneischen Evangeliums und der Apostelgeschichte. Die uns in den clementinischen Homilien und Recognitionen erhaltenen Gestaltungen der denselben zu Grunde liegenden Schrift oder Schriften mögen viel jünger sein, als man gewöhnlich annimmt. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass erst in diesen letzten Bearbeitungen die genannten neutestamentlichen Schriften benutzt worden sind. Spätestens seitdem das häretische Judenchristenthum aggressiv gegen Paulus vorging und auf literarischem Wege in den katholischen Kirchenkreisen Propaganda zu machen anfing, muss es sich um die hl. Schriften der Katholiken bekümmert haben. Und es geschah das nicht allein in polemischem Interesse; denn dasjenige judenchristliche Evangelium, welches Epiphanius gesehen und uns bekannt gemacht hat, ist schon nicht mehr eine blosse Bearbeitung des Matthäus, sondern ist stark beeinflusst durch die übrigen kanonischen Evangelien (s. oben S. 24. 21). Es war ein griechisches Buch, wie die Homilien und die von Rufin

1) Es ist bezeichnend, dass Eusebius das Hebräerevangelium „das Evangelium, welches bei den Juden ist", nennt (Theoph. IV, 12. cf. die engl. Uebersetzung von S. Lee p. 234), und dass es in einem Evangeliencodex des 9. Jahrhunderts viermal τὸ ἰουδαϊκόν heisst (Tischendorf Not. Cod. Sin. p. 58). Es war nicht bloss bei den Judenchristen, sondern auch bei den ungläubigen Juden einigermassen verbreitet.



übersetzten *ἀναγνωρισμοί* griechische Bücher sind. Aber der Grundstock der judenchristlichen Gemeinden war ein jüdischer, sass im Ostjordanland und in einzelnen Kolonien bis nach Beröa (Aleppo) hinauf, und die vorherrschende Sprache derselben muss der von den Juden jener Gegenden gesprochene aramäische Dialect gewesen sein. Somit ist es geschichtlich vollkommen begreiflich, dass man in diesen Kreisen eine aramäische (jüdisch-syrische) Uebersetzung mehrerer neutestamentlicher Bücher anfertigte und las. Mochten einzelne judenchristliche Gemeinden, wie die Nazaräer bei Aleppo, welche Hieronymus kennen lernte, mit zäher Treue an ihrem ursprünglichen Charakter, an ihrem einzigen aramäischen Evangelium festhalten, aber auch auf jede polemische und propagandistische Beeinflussung des katholischen Christenthums verzichten; es gab seit dem zweiten Jahrhundert unter diesen Judenchristen auch eine andere Partei, welche über die Grenzen einer Secte hinausstrebte und auch der hl. Literatur der katholischen Kirche sich bemächtigte, theils um sich selbst dadurch zu bereichern, theils um sie zum Angriff auf das katholische Christenthum zu benutzen. Wenn nun Hegesippus, den Eusebius doch wohl mit Recht für einen geborenen Juden gehalten hat, in seinen zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (175—189) geschriebenen Denkwürdigkeiten ausser dem Hebräerevangelium auch das „syrische“ (Evangelium) angeführt hat [1]), so liegt doch nichts näher, als an eine palästinensische Evangelienübersetzung zu denken, wie diejenige, welche wir um 330 in den Händen der Juden zu Tiberias finden. Die Bezeichnung der Sprache durch „syrisch“ in der Relation des Eusebius steht dem keineswegs im Wege; denn Eusebius nennt auch sonst diese Sprache so (s. oben S. 40 Anm. 4). Und dem Hegesippus, welcher sich durch seine Mittheilung jerusalemischer Traditionen als geborenen Palästinenser zu charakterisiren scheint, lag eine solche Uebersetzung, wenn sie damals schon existirte, jedenfalls viel näher, als der damals gleichfalls schon existirende Syrus Curetonianus.

Ist nun mit Recht das Ostjordanland und gerade auch die

---

1) Eus. h. e. IV, 22, 7: *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*



Gegend, in welcher während des vierten Jahrhunderts die damals noch separirten ebjonitischen Gemeinden sassen, als Heimat der im Ev. Hier. theilweise erhaltenen syro-palästinensischen Evangelienübersetzung erkannt worden, und zeigen sich in dieser Uebersetzung Spuren jüdischer und judenchristlicher Redeweise, so ist die Annahme kaum zu umgehen, dass diese Uebersetzung mit derjenigen Uebersetzung eines oder mehrerer Evangelien zusammenhänge und theilweise geradezu identisch sei, welche schon vor 330 (Joseph von Tiberias), vielleicht vor 180 (Hegesippus), in den judenchristlichen Gemeinden derselben Gegenden entstanden und verbreitet war. Ich sage: theilweise; denn das ist sehr unwahrscheinlich, dass jene Judenchristen, bei denen ein aramäisches Hebräerevangelium in Gebrauch war, ausserdem noch eine aramäische Uebersetzung des griechischen Matthäus angefertigt haben sollten, wie sie das Ev. Hier. und die dazu gehörigen Fragmente darstellen [1]). Man wird nur übersetzt haben, was man nicht von Haus aus besass, so das Johannesevangelium und die Apostelgeschichte, aber wahrscheinlich auch die Evangelien des Marcus und des Lucas. Dann muss man freilich annehmen, dass die katholischen Gemeinden, welche nach der Zeit des Epiphanius sich diese Uebersetzungen aneigneten und wahrscheinlich auch die judenchristlichen Häuflein in sich aufnahmen, nachträglich das Fehlende ergänzten, also vor allem eine entsprechende Uebersetzung des Matthäus sich verschafften; denn das mit apokryphen Zuthaten versetzte Hebräerevangelium konnte kein Ersatz dafür sein. Es würde über die schicklichen Grenzen dieses Anhangs hinausgehn, wenn ich den Versuch machen wollte, die kühnen Vermuthungen, die ich auszusprechen wagte, noch genauer zu bewähren. Ich glaube, dass sich auch mit Rücksicht auf den Sprachschatz erhebliche Verschiedenheiten z. B. zwischen den Stücken aus Johannes, welcher schon im zweiten Jahrhundert übersetzt wurde, und den Stücken aus Matthäus, der erst nach dem vierten Jahrhundert übersetzt worden sein wird, sich nachweisen lassen. Einzelne Lesarten, welche sonst nur in jüngeren Textzeugen

1) Die abentheuerliche Meinung Miniscalchi's, dass die Matthäusperikopen dem aramäischen Original des Matthäus entnommen seien (Proll. p. XLV), bedarf keiner Widerlegung. Sonst würde schon die Form des Namens יסוס (Ἰησοῦς) dazu ausreichen.

vorhanden sind, können nicht beweisen, dass unsere Uebersetzung in allen ihren Theilen erst im 5. oder 6. Jahrhundert entstanden sei; denn derjenige, welcher in noch späterer Zeit aus dieser Uebersetzung das Evangeliarium herstellte, hat dabei, wie schon S. 345 gezeigt wurde, den Text eines griechischen Evangeliariums zu Rath gezogen. Wenn im Ev. Hier. (p. 459 cf. 109) die unechte Perikope Jo 7, 53—8, 11 als johanneisch dargeboten wird, so kommt dies, wie alle Quellennachweise, auf Rechnung des Redactors des Evangeliariums. Die Erzählung selbst ist uralt und stand wahrscheinlich im Hebräerevangelium [1]). Es wäre daher sehr wohl möglich, dass sie schon vor der Anfertigung des Ev. Hier. in einer der von Judenchristen vor Epiphanius und selbst vor Hegesippus angefertigten Uebersetzungen einzelner kanonischer Evangelien stand. Sie kann aber auch ebenso wie die Doxologie des Vaterunsers (p. 233) erst durch den Redactor des Evangeliariums hereingebracht sein [2]).

II. Ueber „die Lehre des Addai".

Seitdem die syrische Legende über die Bekehrung des Königs Abgar Ukama von Edessa und die Gründung der edessenischen Kirche im Original zuerst (1864) unvollständig durch Cureton, dann vollständig durch G. Phillips (1876) herausgegeben wurde [3]), sind drei verschiedene Ansichten über Ursprung und Werth derselben mehr oder weniger zuversichtlich ausgesprochen und mehr oder weniger ausführlich begründet worden. Cureton, Phillips, Bickell [4]) u. A. nehmen die Schrift im wesentlichen als das, wofür sie sich gibt, als einen von Labubna, dem Historiographen jenes Abgar Ukama, einem Zeitgenossen Jesu und der hier berichteten Ereignisse [5]) aufgezeichneten und

---

1) Eus. h. e. III, 39, 16.

2) Für beide Stücke ist keine Controle durch die petersburger oder auch londoner Fragmente möglich.

3) Die vollständigen Titel s. oben S. 90 Anm. 1 u. 2. Ich citire auch im folgenden als Add. den syr. Theil der Ausgabe von Phillips.

4) Conspectus rei lit. Syr. p. 15 sq.; Zeitschrift f. kathol. Theologie 1877, S. 296—304.

5) Derselbe Labubna, welcher Add. p. 51 sq. als Verfasser des Be-

im Archiv zu Edessa niedergelegten Bericht. Diese Ansicht konnte nur ausgesprochen werden, indem man zugleich annahm, dass der auf uns gekommene syrische Text durch zahlreiche Interpolationen entstellt sei. In Bezug auf diese Interpolationen, wozu namentlich die Geschichte der Kreuzauffindung durch Protonice gehören soll, neigt Phillips zu der Meinung, dass sie sämmtlich in das Schriftstück gekommen seien, ehe Eusebius dasselbe excerpirte, eine Meinung, welche Bickell in Bezug auf die Kreuzfindung unbegreiflich findet [1]). Eine zweite Ansicht versuchte ich bald nach Erscheinen des vollständigen syrischen Textes in dem engen Rahmen einer Recension [2]) zu begründen. Darnach wäre die syrische „Lehre des Addai" zwar von Anfang bis zu Ende eine Dichtung, aber eine sehr alte, nämlich noch im 3. Jahrhundert in Edessa entstandene und darum auch geschichtlich werthvolle; wir hätten abgesehn von solchen Aenderungen, wie sie alle Schriften besonders dieser Gattung im Lauf der Jahrhunderte erlitten haben, dieselbe Schrift in Händen, aus welcher Eusebius seine Mittheilungen über Abgar und Thaddäus (= Addai) geschöpft hat. Eine dritte Ansicht hat neuerdings R. Lipsius vorgetragen [3]). Die syrische Schrift, welche dem Eusebius vorlag, soll nichts Wesentliches enthalten haben ausser dem, was Eusebius mittheilt, dagegen soll unsere „Lehre des Addai" auf Grund jener älteren Schrift erst nach 360 entstanden sein (S. 51). Es ist

---

richts genannt ist, erscheint p. 18 med. unter den hervorragenden Personen in der Umgebung Abgar's. Ebenso deutlich ist der Anspruch des Buchs, wenn derselbe Archivarius (Tabularius und Scharir) Hannan, welcher im J. 343 (v. l. 340) Seleuc., also 28/29 oder 31/32 p. Chr. im Auftrag seines Königs zweimal nach Palästina reist, die Schrift Labubna's mit seinem Zeugnis versehen und im Archiv des Königs niedergelegt haben soll.

1) A. a. O. S. 300 Anm. 1.

2) Göttinger Gel. Anz. 1877 S. 161—184. Auch Nöldeke (Liter. Centralbl. 1876 S. 937 ff.) und Nestle (Theol. Literaturz. 1876 S. 643 ff.) zeigten sich in Bezug auf die grössere Masse der Schrift einer ähnlichen Auffassung geneigt. Völlig zugestimmt hat meiner damaligen Darlegung J. B. Lightfoot (Contemporary Review 1877, May, p. 1137); sehr wahrscheinlich fand sie A. Harnack (Ztschr. f. KG. II S. 93); und P. Caspari theilt mir so eben mit, dass er in einem bisher nicht gedruckten, in der Akademie zu Christiania gehaltenen Vortrag ganz zu dem gleichen Resultat mit mir gelangt sei.

3) Die edessenische Abgar-Sage. 1880.

nicht die Absicht, diese neuste und ausführlichste Abhandlung über den Gegenstand hier zu recensiren; aber die Thatsachen, um deren Beurtheilung es sich handelt, müssen noch einmal kurz dargelegt werden, damit es nicht scheine, als ob ich die Rücksichtslosigkeiten des jenenser Kritikers durch ebensolche erwidert habe, indem ich oben S. 90 das vor Jahren ausgesprochene Urtheil im wesentlichen als richtig vorausgesetzt habe.

Den chronologisch sicheren Ausgangspunkt der literarhistorischen Kritik der Addailegende bilden die Mittheilungen des Eusebius (h. e. I, 13). Nachdem derselbe im Anschluss an Nachrichten über Mehrere von den 70 Jüngern Jesu auch den Thaddäus als solchen bezeichnet und die sofortige Mittheilung einer ihm zugekommenen Erzählung über denselben versprochen hat (I, 12, 3), gibt er diese in aller Kürze (c. 13, 1—4), wie es scheint noch ohne die Absicht, die actenmässige Darstellung folgen zu lassen, welche dann doch folgt. Den Uebergang dazu macht er mit den Sätzen: „Man hat (*ἔχεις*) hiervon auch ein schriftliches Zeugnis, welches aus den in der damals von Königen beherrschten Stadt Edessa vorhandenen Archiven (*γραμματοφυλακείων*) genommen ist. Unter den dortigen öffentlichen Urkunden, welche die alten (Geschichten) und die den Abgar betreffenden Ereignisse enthalten, ist auch dies, was von jener Zeit an bis zur Gegenwart erhalten ist, gefunden worden". Soweit hätte Eusebius schreiben können, auch wenn er die angeblich im edessenischen Archiv vorhandene Schrift niemals gesehn, sondern nur ihren Inhalt und zugleich ihren Aufbewahrungsort durch Vermittlung eines älteren griechischen Historikers z. B. des Africanus [1]) kennen gelernt hätte. Aber, wo er zum zweiten Mal auf die hiesigen Mittheilungen in ihrer Gesammtheit

---

1) Dies hat zuletzt noch wieder Bickell a. a. O. S. 299 Anm. 1 als etwas Mögliches oder gar Wahrscheinliches behandelt. — Dass Africanus die Legende von Abgar Ukama gekannt habe, kann man natürlich nicht daraus schliessen, dass er seinen Zeitgenossen Abgar, den Gönner des Bardesanes *τοῦ πρώην Ἀβγάρου ὁμώνυμον* genannt haben soll (Routh, rel. s. II, 307); denn erstlich wissen wir nicht, ob dies nicht eine Zuthat des Syncellus ist, welcher dies aus der Chronik des Africanus in indirecter Rede anführt, und zweitens wüssten wir, wenn es wörtlich bei Africanus gestanden hätte, nicht, welchen früheren Abgar Africanus meinte. Eusebius hat aus der Chronik des Africanus nur die Worte: *Edessae regnavit Abgarius vir eximius* (ed. Schöne II, 178).

zurückblickt, behauptet er, aus der dort, in Edessa, befindlichen Schrift geschöpft zu haben [1]). Wie er in den Besitz dieser Schrift gekommen sei, sagt er weder hier noch sonst; nur muss man aus dem dreimaligen unpersönlichen Ausdruck [2]) in den bisher in Betracht gezogenen Sätzen schliessen, dass Eusebius nicht selbst nach Edessa gereist ist und aus dem dortigen Archiv die Schrift entnommen hat. Ein so interessantes Factum wie dies würde Eusebius nicht unter den Scheffel gestellt haben; aber er schliesst es geradezu aus, indem er eben da, wo er zuerst sagt, dass die fragliche schriftliche Urkunde aus den Archiven zu Edessa genommen sei, bemerkt, dass Edessa damals von Königen beherrscht gewesen sei. In dieser Verbindung, und an dieser Stelle, nachdem er längst vom König Abgar geredet hatte, kann das doch nicht heissen: „damals, als die Geschichte mit Abgar und Addai sich zutrug", sondern nur: „damals, als man die schriftliche Urkunde darüber dem Archiv entnahm, im Archiv fand". Dann hat also Eusebius eine Schrift in die Hand bekommen, woraus zu ersehen war, dass sie noch zur Zeit des edessenischen Fürstenthums geschrieben und dem fürstlichen Archiv [3]) entnommen, also vorher in demselben niedergelegt worden sei. Es wird sich sogleich zeigen, wie buchstäblich wahr das ist. Wenn man versichert, Eusebius habe „nach dem Wortlaut seiner Quellenangabe . . . direct aus dem edessenischen Archive geschöpft und das dort vorgefundene Document selbst aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt" (Lipsius S. 14) so hat das nur zum Theil eine Stütze an den weiteren Worten des Eusebius: *Οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς*

---

1) H. e. II, 1, 6: *ὡς ἀπὸ τῆς εὑρεθείσης αὐτόθι γραφῆς μικρῷ πρόσθεν ἐδηλώσαμεν.* — Gleich darauf gebraucht er den unbestimmteren Ausdruck: *καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω.*

2) I, 13, 5: *ληφθεῖσαν . . εὕρηται*, II, 6: *εὑρεθείσης*. Also „man hat", nicht „ich habe" die fragliche Schrift dort gefunden.

3) Durch den Hinweis auf die damalige Königsherrschaft in Edessa ist vollends ausgeschlossen die ganz harmlos eingeführte Phantasie von Lipsius (S. 13), wonach Eusebius seinen Bericht „aus den officiellen Archiven der edessenischen Kirche geschöpft" haben soll. Es soll ja die Geschichte vielmehr unter den *δημόσιοι χάρται* gefunden sein, worin unter anderen alten Geschichten (*τὰ παλαιά*) auch das den Abgar Betreffende enthalten sei. Solche *δημόσιοι χάρται* liegen aber nicht in der Sakristei der Kirche, sondern im Staatsarchiv.

ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. Versteht man hier unter *τὰ ἀρχεῖα* den Raum, in welchem die *δημόσιοι χάρται* aufbewahrt werden, Archive in dem noch jetzt gewöhnlichen Sinn des Worts, also eben das, was Eusebius kurz vorher *γραμματοφυλακεῖα* genannt hat, so müsste man ihn allerdings so verstehen, dass er nach Edessa gereist sei und aus dem dortigen Staatsarchiv die beiden folgenden Briefe hervorgeholt habe. Höchstens könnte man zugeben, dass er, um gleichgültige Umständlichkeit zu vermeiden, sich selbst zugeschrieben habe, was in Wirklichkeit ein Anderer in seinem Auftrag gethan hätte. Aber erstlich würden dann die anderen, vorher gedeuteten Aussagen entweder unverständlich werden, oder mit der hiesigen in Widerspruch stehen. Sodann wäre unverständlich, wie Eusebius von diesen Briefen, als ob sie selbständige Actenstücke wären, sagen mochte, diese habe er den Archiven entnommen. Er hat sie ja vielmehr, wie Alles, was er über Abgar und Thaddäus mittheilt, einer zusammenhängenden Schrift, einer in Edessa aufgefundenen *γραφή* (h. e. II, 1, 6), einer geschriebenen „Erzählung der Alten" (II, 1, 8) entlehnt, einer syrischen Schrift, in welcher die Briefe im Zusammenhang einer historischen Darstellung vorkamen [1]). Also ist hier *ἀπὸ τῶν ἀρχείων* nicht gleich dem vorher gebrauchten *ἐκ τῶν γραμματοφυλακείων*, sondern gleich dem später gebrauchten *ἀπὸ τῆς εὑρεθείσης αὐτόθι γραφῆς*. Dass *ἀρχεῖα* nicht nur das obrigkeitliche Gebäude bedeutet, in welchem Urkunden aufbewahrt werden, sondern auch diese Urkunden selbst, sollte man doch nicht leugnen [2]). Wenn Josephus sagt, dass Menander *τὰ Τυρίων ἀρχεῖα* aus der phönicischen in die griechische Sprache übersetzt habe [3]), so ist doch wohl klar, dass er unter *ἀρχεῖα* nicht das Gebäude, die Zimmer und Schränke versteht, in welchen

1) I, 13, 10: *ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο τῇ Σύρων φωνῇ*.

2) Vgl. meinen Ignatius v. Antiochien S. 376 f. und die Anmerkung in Patr. apost. II, 78 sq.

3) Jos. antiq. VIII, 5, 3 cf. IX, 14, 2 (zweimal, an der zweiten Stelle ebenso unzweideutig wie VIII, 5, 3). Vgl. J. G. Müller, des Fl. Josephus Schrift gegen Apion S. 152: „*ἀρχεῖα* sind obrigkeitliche Bücher, Archive" u. s. w. Dies zu c. Ap. I, 20, 2: *ἐν τοῖς ἀρχείοις τῶν Φοινίκων σύμφωνα τοῖς ὑπὸ Βηρωσσοῦ λεγομένοις ἀναγέγραπται*. Damit will Josephus seine Leser doch nicht glauben machen, dass es zu seiner Zeit ein phönicisches Archiv gebe.

die Könige von Tyrus ihre Urkunden aufbewahrt haben, sondern die im Staatsarchiv niedergelegten historischen Aufzeichnungen und Urkunden. So muss das Wort hier von Eusebius gemeint sein, wenn er nicht innerhalb weniger Zeilen sich selbst widersprechen soll. Zu den archivalischen Urkunden von Edessa gehörte allerdings nach seinen vorangehenden Bemerkungen die γραφή und ἱστορία, aus welcher er unter anderem die schon vorher erwähnten Briefe nun in wörtlicher Uebersetzung mittheilt. Und das folgt allerdings aus diesen Worten, wenn man den Eusebius nicht einer sehr dreisten Lüge zeihen will, dass ihm jene geschichtliche Urkunde im syrischen Original vorlag, und dass dieselbe zum Zweck der Mittheilung in seiner Kirchengeschichte von ihm ins Griechische übersetzt worden ist. Ersteres bestätigt er nochmals in den schon angeführten Worten (I, 13, 10), womit er den Uebergang von den Briefen zur Erzählung macht, das Andere durch den Schluss der ganzen Mittheilung (§ 20): *Ἐπράχθη δὲ ταῦτα τεσσαρακοστῷ καὶ τριακοσιοστῷ ἔτει, ἃ καὶ οὐκ εἰς ἄχρηστον πρὸς λέξιν ἐκ τῆς Σύρων μεταβληθέντα φωνῆς ἐνταῦθά μοι κατὰ καιρὸν κείσθω* [1]).

Aber Eusebius hat nicht die ganze ihm vorliegende syrische Schrift übersetzt und mitgetheilt [2]). Er sagt ja deutlich genug, dass er aus der Urkunde die beiden Briefe herausnehme und wörtlich übersetze. Und wenn er in den Schlussworten (§ 20) versichert, dass die von ihm mitgetheilten Thatsachen, also die ganze ἱστορία [3]) mit Einschluss der Briefe, in wörtlicher Uebersetzung [4]) von ihm an dieser Stelle aufgenommen seien, so liegt

---

1) Nur bleibt es namentlich angesichts dieser beiden letzteren Stellen möglich, dass er sich dabei eines sprachkundigen Gehülfen bedient hat, dessen er ebensowenig zu gedenken brauchte, wie der Briefschreiber des Secretärs, dem er dictirt. S. oben S. 19 f.

2) Lipsius, der dies wiederholt behauptet S. 1. 14. 25, und welcher S. 17 für den andern Fall von tendenziöser Verstümmelung von Documenten spricht, widerspricht sich selbst, wenn er S. 22. 23 zugibt, dass Eusebius den Eingang der edessenischen Acten nicht wörtlich mittheile.

3) So heisst es I, 12, 3 und in der von Eusebius selbst herrührenden Ueberschrift des c. 13.

4) Das seltenere *πρὸς λέξιν* kann keinen anderen Sinn haben als das gewöhnlichere *κατὰ λέξιν* (s. Heinichen's Ind. IV s. v. *αὐτολεξεί*). Es bezieht sich aber grammatisch und logisch nur auf die Uebersetzung, nicht auf den Umfang der Mittheilung und das quantitative Verhältnis derselben zu seiner Vorlage.

darin durchaus nicht, dass er alle Thatsachen, welche die Urkunde enthielt, übersetzt und aufgenommen habe. In Bezug auf den Anfang der Urkunde wird zugestanden, dass Eusebius denselben nur in freiem Excerpt gebe; und es ist in der That selbstverständlich, dass in einer Schrift, in welcher auf die Briefe Abgar's und Jesu eine ausführliche Erzählung folgte, der Brief Abgar's nicht ohne jede historische Einleitung an der Spitze stehen und die Antwort Jesu nicht ohne jede überleitende Bemerkung darauf folgen konnte. Hat also Eusebius zugestandener Massen und nach dem Wortlaut seiner Einführung des Briefs Abgar's aus der syrischen Urkunde, die ihm vorlag, nur Einzelnes excerpirt, so ist es vollkommenste Willkür zu behaupten, was Eusebius nicht mittheile, habe auch nicht in seiner Vorlage gestanden.

Nun haben wir eine syrische Schrift, welche alles das, was Eusebius gibt, enthält und zwar grossen Theils in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem, was Eusebius in directer Redeform und als wörtliche Uebersetzung mittheilt. Es ist ferner ebenso zweifellos und allgemein anerkannt, dass die „Lehre des Addai“ eine syrische Originalschrift ist, als dass Eusebius aus einem syrischen Original übersetzt hat. Endlich ist die „Lehre des Addai“ spätestens am Anfang des 5. Jahrhunderts vorhanden gewesen; die drei syrischen Hss., in welchen sie bruchstückweise oder vollständig erhalten ist, gehören dem 5. oder 6. Jahrhundert an [1]), und die armenische Uebersetzung, welche schon Moses von Khorene (um 470) benutzte, soll am Anfang des 5. Jahrhunderts angefertigt sein [2]). Darnach besteht das Vorurtheil zu Recht, dass wir die von Eusebius benutzte Schrift vor uns haben. Nicht dies, sondern das Gegentheil, das oben angegebene Urtheil von Lipsius müsste bewiesen werden, und würde erst dann als bewiesen gelten können, wenn erstens gezeigt wäre, dass die Abweichungen der syrischen Schrift von den parallelen Stücken bei Eusebius nur als Folge systematischer Interpolation oder Ueberarbeitung zu erklären seien, und zweitens dass das Schweigen des Eusebius über Solches, was in Add. enthalten ist, dem ausgesprochenen Zweck oder dem Charakter dieses Schriftstellers widerspreche, und drittens, dass

1) Wright, Catal. p. 1082. 1083; Philipps p. III.

2) Alishan in der Vorrede; Langlois, Collection des historiens de l'Arménie I, 316.

die durch Eusebius nicht bezeugten Stücke aus inneren Gründen der nacheusebianischen Zeit zugewiesen werden müssen. Man verzeihe diese Trivialitäten, deren Betonung Lipsius nothwendig macht, welcher nicht einmal eine reinliche Fragestellung fertiggebracht und an allen entscheidenden Puncten anstatt eines wirklichen Beweises für seine These mit jenen unfeinen Redensarten um sich geworfen hat, deren Häufung überall ein Beweis für die Grundlosigkeit der so eingeleiteten Urtheile ist [1]).

Bei der Vergleichung der parallelen Texte in Eus. und Add. muss man sich gegenwärtig halten, dass die beiderlei Texte uns nicht in der ursprünglichen Gestalt vorliegen. Der Text der eusebianischen Kirchengeschichte wird überhaupt nicht zu einem erträglichen Zustand kommen, bis die syrische Uebersetzung derselben, welche etwa ebenso alt ist wie die lateinische des Rufinus, gedruckt vorliegt, und die Uebereinstimmung dieser beiden unabhängigen ältesten Zeugen trotz ihrer Ungenauigkeit im Einzelnen zum Kriterium der jungen griechischen Hss. gemacht ist. Andrerseits ist nicht zu übersehn, dass die syrische Schrift möglicher Weise zwei Jahrhunderte älter ist, als die erhaltenen Hss. derselben, und dass legendarische Texte stets mehr als andere unter der Willkür der Schreiber zu leiden gehabt haben. Dies vorausgesetzt, muss man urtheilen, dass Eusebius eine ganz ordentliche Uebersetzung zunächst der Briefe gibt. Sieht man vorläufig von den Ueberschriften ab, welche Eusebius [2]) den beiden Briefen gegeben hat, so verschwindet eine ganze Menge von Varianten bei näherer Untersuchung. Auch Eus. hat (§ 6) nach Syr. und Rufin (*Uchaniae* al. *Urbaniae filius*) *Ἄβγαρος Οὐχάμα* an die Spitze des Briefes gestellt, wie Add.; aber das folgende *τοπάρχης*, oder wie die meisten griech. Hss. gegen Syr. Ruf. geben *τοπάρχης Ἐδέσσης*, fehlt in Add., auch nach der armenischen Version [3]). Sollte die Tilgung

---

1) S. 17: „Es ist wohl ohne Weiteres klar"; S. 22 Z. 3 „offenbar"; S. 26 „augenscheinlich"; S. 30 „liegt auf der Hand"; S. 31 Z. 2 „ohne Weiteres klar" u. s. w.

2) Dass sie von ihm selbst herrühren, zeigt die Uebereinstimmung von Eus. Graec. (ed. Heinichen), Syr. (bei Cureton anc. doc. p. 2 des syr. Theils) und Rufin, den ich nach der baseler Ausg. von 1528 citiren muss.

3) Alishan p. 13; Émine bei Langlois I, 318. Da die beiden Uebersetzer des armenischen Textes aus derselben pariser Hs. schöpfen, so hat

dieses Titels [1]) tendenziöse Aenderung eines Interpolators sein? Wenn Add. fortfährt: *Jesu dem guten Arzt* [2]), Eus. aber Ἰησοῦ σωτῆρι [3]) ἀγαθῷ, so ist selbst Lipsius (S. 16) geneigt, ersteres für das Ursprüngliche zu halten. Warum soll aber die Schrift, welche das Ursprüngliche bewahrt hat, die jüngere sein? Wenn Add. vor dem Gruss (שלם) noch ein κύριε (מרי) gibt [4]), so kann man es dem Eus. nicht übelnehmen, dass er es strich; denn es passte nicht zu der griechischen Construction (χαίρειν). Eus. ist unschuldig daran, wenn die Worte von Add. *von deinen Heilungen, dass du nicht durch Arzneien und Kräuter heilst, sondern durch dein Wort allein Blinde sehend machst* u. s. w. in unserem Text seiner Kirchengeschichte unschön zerrissen sind. Die mit Add. übereinstimmende und doch selbstverständlich davon unabhängige Uebersetzung des Rufin *et quod verbo tantum caecos facis videre* beweist, dass nicht Eus., sondern ein allerdings sehr alter [5]) Abschreiber aus einem καὶ ὅτι διὰ λόγου μόνου das jetzige ὡς γὰρ λόγος geschaffen hat. Im weiteren Verlauf dieses ersten Briefs sind es ausserdem namentlich einige Ueberschüsse, wodurch sich Add. von Eus. unterscheidet, ohne dass man auf textkritischem Wege eine Uebereinstimmung herstellen könnte. Von den letzten Sätzen des Briefs gebe ich eine Uebersetzung der syrischen Legende und schliesse diejenigen Worte, welchen in der Uebersetzung des Eusebius nichts entspricht, in Klammern: *Darum schrieb ich dir und* [6]) *bat dich, dass du zu*

---

die Vergleichung der von einander unabhängigen Uebersetzungen (1867 und 1868 erschienen) nur den Werth eines Beweises für die Genauigkeit beider.

1) Ephraem. (Evang. conc. expos. ed. Moesinger p. 287: *huius loci praefectus*) scheint ihn zu kennen.

2) Im Armen. *grossen Arzt.*

3) So nach Gr. Syr. Ruf. Griechische Texte, welche ἰατρῷ bieten, sind nicht aus Eus. geflossen, können es daher nicht zweifelhaft machen, dass Eus. diese triviale Uebersetzung vorgezogen hat.

4) Der Arm. hat es als selbständige Anrede zum ersten Satz des Briefs selbst gezogen.

5) So las nämlich auch schon der syr. Uebersetzer des Eus. (Cureton p. 2) und Moses von Khorene (Langlois II, 96), welcher die Kirchengeschichte des Eusebius in einer wahrscheinlich aus dem Syrischen geflossenen armenischen Version las und in diesem Zusammenhang mehr als die ihm gleichfalls bekannte „Lehre des Addai" befolgte.

6) Im Syr. ist *und* nicht ausgedrückt.

mir kommest, [*da ich dich anbete,*] *und ein gewisses Uebel, das ich habe, heilest,* [*wie ich an dich glaube*]. *Auch dies habe ich gehört, dass die Juden wider dich murren und* [*dich verfolgen und sogar dich zu kreuzigen trachten und*] *darauf sehen, dich zu schädigen. Eine kleine Stadt besitze ich und eine schöne, und sie genügt uns beiden,* [*in Frieden darin zu wohnen*]. Sollte das Plus in Add. erst nach Eus. in den Text gekommen sein, so müsste man zugeben, dass die Erweiterungen ebenso harmlos als angemessen seien. Ebenso begreiflich wäre aber auch der umgekehrte Fall, dass Eus., welcher sich wohl für die Wörtlichkeit seiner Uebersetzung, aber nicht für die Vollständigkeit seiner Mittheilung verbürgt hat, die entbehrlichen Worte der Kürze halber wegliess. Es wäre erfreulich, wenn der Vater der Kirchengeschichte nichts Schlimmeres auf dem Gewissen hätte. Um zu schweigen von dem Biographen Constantin's und von dem Bischof, der seine Gemeinde in unredlichster Weise über den Sinn des nicänischen Bekenntnisses belehrte [1]), so ist unleugbar, dass er in der Kirchengeschichte mehr als einmal tendenziös gefälschte Citate gibt [2]). Kleine Zusätze, Auslassungen, Wortvertauschungen, welche das von ihm beabsichtigte Verständnis dem Leser erleichtern, oder den beabsichtigten Eindruck verstärken können, erlaubt er sich mehrfach. Das will bedacht sein bei der Beurtheilung der einzigen nennenswerthen Differenz zwischen Eus. und Add. in der Antwort Jesu an Abgar. Deren Schluss lautet nämlich, wenn ich das bei Eusebius Fehlende in Klammern setze: *Ich gehe hinauf zu* [*meinem Vater*], *der mich gesandt hat. Und wenn ich* [*zu ihm*] *hinaufgegangen bin, sende ich dir einen von meinen Jüngern, welcher das Uebel, das du hast, heilen* [3]) *und alle, die bei dir sind, zum ewigen Leben bekehren wird.* [*Und deine Stadt wird gesegnet sein, und ein Feind wird ferner nicht mehr über sie Gewalt bekommen in Ewigkeit*]. Dieser Segen über Edessa musste dem Historiker

---

1) Cf. meinen Marcellus von Ancyra S. 17 f.

2) Z. B. IV, 16, 9 s. oben S. 275; II, 10, 6 trotz des *αὐτοῖς γράμμασιν ὧδέ πως* § 2. Diese Zusammenstellung widersprechender Bestimmungen (*buchstäblich — etwa folgendermassen*) ist charakteristisch für den Mann. Und dort handelt es sich nicht um eine Uebersetzung, sondern um ein einfaches Citat aus einer griechischen Schrift, die Jeder vergleichen konnte.

3) Doppelt ausgedrückt כאסא ונחלם.

bedenklich sein; denn wenn es auch bei dem Untergang des Fürstenthums von Edessa i. J. 216 nicht zu einer Eroberung der Stadt kam, so schien doch die Verheissung nach einfachster Deutung die politische Unabhängigkeit miteinzuschliessen. An eine so bestimmte Weissagung über eine einzelne Stadt mochte der Localpatriotismus glauben. Eusebius konnte sich auch im Gedanken an die ungewisse Zukunft versucht fühlen, den kleinen Satz fortzulassen. Vor der Zeit, in welche Lipsius die Entstehung unserer „Lehre des Addai" setzt, ist seine Existenz mit Sicherheit nachzuweisen. Ephräm, der sich auch sonst mit der Abgarlegende vertraut zeigt [1]), hat gerade auch diese Segnung Edessa's durch Christus gekannt. In einem Gedicht, von welchem in seiner syrischen Vita ein Fragment erhalten ist, sagt er unter anderem [2]): *Edessa ist voll von Segnungen . . . Christus wird segnen ihre Bewohner. Edessa, mit Herrlichkeit geziert, durch den Namen Jesu verherrlicht, und wiederum durch seinen Boten verherrlicht, durch Addai, den seligen Apostel, eine Stadt, die an Berühmtheit gleicht dem himmlischen Jerusalem, o Edessa, wie soll ich sagen und predigen von deinen erhabenen Schönheiten* u. s. w. Hier ist zunächst deutlich eine der Sendung Addai's vorangehende Verherrlichung Edessa's durch Christus ausgedrückt, und das ist nach dem, was vorangeht, eine Segnung und Verheissung, auf deren fernere Erfüllung noch immer zu rechnen ist. In dieser Beziehung undeutlicher ist die in anderer Hinsicht wieder deutlichere Bezugnahme auf die fragliche Segnung im Testament Ephräm's [3]): *Gesegnet ist die Stadt, darin ihr wohnet, Edessa, die Mutter der Weisen, die von dem lebendigen Munde des Sohnes gesegnet ward durch seinen Jünger. Dieser Segen wohne in ihr, bis der Heilige offenbar werden wird.* Da hier von einer durch den Jünger Jesu, also durch Addai

---

1) Die Stelle im Anhang des Evangeliencommentars (Moes. p. 287) ist schon oben S. 49 mitgetheilt; über die wörtliche Anspielung an eine poetisch gehaltene Stelle Moes. p. 158 s. oben S. 216.

2) Opp. syr. tom. III p. LVII. Die lat. Uebersetzung daselbst ist unglaublich frei.

3) Opp. graeca tom. II, 399. Auch Assem. Bibl. Or. I, 141 und in Ephr. opp. sel. ed. Overbeck p. 141. In dieser letzteren Ausgabe nach anderer Hs. findet sich nur die eine Variante: *darin du wohnest.* Der griechische Text in Ephr. opp. gr. II, 235 sq. muss ausser Betracht bleiben.

vermittelten und doch aus dem Munde des noch auf Erden lebenden Jesus herrührenden Segnung gesagt ist, so kann Ephräm nicht unmittelbar den Schlusssatz des Briefs Jesu im Sinne haben, sondern die spätere Stelle (Add. p. 28), wo Addai sagt: *Es soll keiner von euch zweifeln in seinem Sinn, wie die Verheissung seines Segens, die er euch schickte, an euch in Erfüllung gehen werde: „Selig seid ihr, die ihr an mich glaubt, während ihr mich nicht gesehn habt; und weil ihr so an mich geglaubt habt, so wird die Stadt, darin ihr wohnt, gesegnet sein, und ein Feind soll nicht über sie Gewalt bekommen in Ewigkeit.“* Hier ist zunächst zu constatiren, dass Ephräm auf ein Stück von Add. Bezug nimmt, welches Eusebius nicht aufbewahrt hat, und zwar wörtlich genau. Selbst das Wort für „Stadt“ (כרכא, nicht מדינתא) ist dasselbe bei Ephräm und in Add., und weist, da es zunächst die befestigte Stadt oder Burg bedeutet, an sich schon auf den Gegensatz feindlicher Angriffe. Aber ebenso unwidersprechlich ist auch, dass diese Worte des Addai ein Citat aus der in derselben Schrift p. 4 mitgetheilten Botschaft Jesu an den König von Edessa, nämlich eine Wiedergabe ihres Anfangs und ihres Schlusses sind. Bei dieser Sachlage kann es nur erheiternd wirken, wenn man bei Lipsius S. 18 f. liest, dass die Stelle in Ephräm's Testament uns einen Einblick in die allmähliche Weiterbildung der Sage eröffnen und eine Zwischenstufe zwischen der durch Eus. und der durch Add. bezeugten Gestalt des Briefs Jesu darstellen soll. Ja, die „Lehre des Addai“ selbst soll noch für diese Mittelstufe Zeugnis ablegen, weil sie an der späteren Stelle auf die sämmtlichen Edessener bezieht, was Jesus selbst an der früheren Stelle nur dem König gesagt hatte. Aber sie enthält ja an derselben Stelle, wo sie sich diese Freiheit der Reproduction herausnimmt, eine beinah wörtliche Wiederholung des Satzes von der Uneinnehmbarkeit der Stadt, des Satzes also, dessen Abwesenheit das Charakteristische der angeblichen Zwischenstufe im Unterschied von der vollen Ausbildung in unserer „Lehre des Addai“ sein soll. Und wie unglaublich wäre das Gemisch von Kühnheit und Feigheit des Interpolators, welcher seinen Apostel Addai auf eine ganz specielle Verheissung sich berufen liess, welche Jesus über Edessa ausgesprochen und den Edessenern geschickt haben sollte, und doch noch nicht gewagt hätte, in die Botschaft Jesu selbst, auf welche er sich an der späteren

Stelle zurückbezieht, die Verheissung aufzunehmen! Aehnlichen Werthes ist die Berufung auf den in einer wiener Hs. erhaltenen griechischen Text des Briefs Jesu, wo zu den Anfangsworten *μακάριος εἶ* zugesetzt ist: *Αὔγαρε καὶ ἡ πόλις σου ἥτις καλεῖται Ἔδεσσα.* Aber dieselbe wiener Hs. enthält ja am Schluss die Verheissung der Uneinnehmbarkeit der Stadt (Lipsius S. 20). Wie kann dann jener Zusatz zu Anfang ein Zeugnis für die Existenz einer Uebergangsstufe sein, auf welcher schon die Neigung vorhanden war, auf die Stadt anzuwenden, was ursprünglich dem König allein galt, aber noch der Muth fehlte, daraus eine förmliche Segnung und Verheissung Jesu über Edessa zu machen! Und auch mit jenem Zusatz enthält ja der Brief, solange ihm der angeblich erst später hinzugedichtete Schlusssatz noch fehlte, das noch nicht, was Ephräm an den beiden angeführten Stellen voraussetzt, eine bis zu seiner Zeit noch gültige Verheissung und Segnung für Edessa aus dem Munde Jesu. Es steht also fest, dass Ephräm, spätestens 50 Jahre nach Abfassung der Kirchengeschichte des Eusebius, die von Eusebius übergangene Rede des Addai vor dem Volk von Edessa (Add. p. 19—31) gelesen hat, und darin die Stelle (p. 28), welche den von Eusebius fortgelassenen Schlusssatz des Briefs Jesu voraussetzt. Und Ephräm hat an die Geschichtlichkeit dieser Schrift geglaubt. Dann kann sie nicht um 360—390 in den „Kreisen Ephräm's" entstanden sein (Lipsius S. 51) oder vielmehr durch Interpolation ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben.

In dem Stück des geschichtlichen Theils der Legende, von welchem Eusebius (§ 10—19) eine Uebersetzung gibt, ist das Verhältnis zwischen Add. und Eus. durchweg das gleiche, wie in den Briefen, und es ist für diesmal entbehrlich, die Differenzen theils auf textkritischem Weg zu beseitigen, theils aus den Absichten des Eus. zu erklären. Viel wichtiger ist es zu bestimmen, welche Kenntnis der theils kurz von ihm angedeuteten, theils ganz übergangenen Theile der Legende Eus. an den Tag legt.

Add. beginnt mit der Zeitbestimmung: *Im 343. Jahre der Herrschaft der Griechen* u. s. w., in der armen. Version aber *im 340. Jahr* u. s. w. Da ersteres der später herrschenden Chronologie der evangelischen Geschichte entspricht, so hat der arm. Text das Ursprüngliche bewahrt. Dies Ursprüngliche ist,

wie Lipsius S. 24 sehr richtig bemerkt, in der arm. Uebersetzung „stehen geblieben". Es stand also von jeher darin und war vom Uebersetzer um 400 in dem syrischen Original von Add. noch vorgefunden. Wenn also in der dem 6. Jahrhundert angehörigen petersburger Hs., auf welcher allein dieser Theil des syrischen Drucks beruht, die Zahl 343 steht, so ist das eine vergleichsweise moderne Textänderung im Interesse der Accommodation an die später herrschende Chronologie. Es kann uns nicht wundern, dass Eus. § 20 auch die ursprüngliche LA: *340* bewahrt hat; aber unbegreiflich ist, wie Lipsius (S. 23 f.) hierin einen Beweis der nacheusebianischen Abfassungszeit von Add. findet. Dann wäre ja dies Ursprüngliche nicht in der arm. Version „stehen geblieben", sondern der arm. Uebersetzer hätte den ins Moderne veränderten syrischen Text, der ihm vorlag, wieder ins Antike zurückverändert, was doch schwerlich Jemand glauben wird. Eus. bringt die Zeitbestimmung am Schluss seiner ganzen Mittheilung; aber die Meinung, dass eben sie den Schluss der ihm vorliegenden syrischen Schrift gebildet habe (Lips. S. 26), ist schon darum haltlos, weil sie bei Eus. Bestandtheil des oben S. 355 mitgetheilten Satzes ist, worin Eus. selbst redet, und über seine Uebersetzung und ganze Mittheilung reflectirt. Es besteht also nicht der Schein eines Grundes dagegen, dass Eus. diese Zeitangabe in seinem Original ebenso wie wir an der Spitze des Ganzen gelesen hat. — Ferner muss Eus. im Eingang der Legende und in der Umgebung des Briefs Abgar's und der Antwort Jesu gelesen haben, dass Hannan (Ananias) diese Correspondenz vermittelt habe; denn woher sonst sollte er die betreffenden Angaben in den Ueberschriften beider Briefe haben? Dieser Hannan muss aber auch in der Vorlage des Eus. eine bedeutende Rolle gespielt haben; denn wer wird in den Ueberschriften von Briefen eines Königs und des Sohnes Gottes den blossen Briefträger überhaupt nennen und auch schon vorher in dem kurzen Referat über den ganzen hochwichtigen Hergang den Briefträger erwähnen?[1]) Mit dieser dreimaligen Erwähnung und zweimaligen Nennung des Hannan steht es eben in Widerspruch, dass er, wie Eus. angibt, ein blosser *ἐπιστοληφόρος* oder *ταχυδρόμος* gewesen sein soll. Letzteres Wort übersetzt der syr. Uebersetzer des Eus. richtig

1) § 2: *πέμψας δι' ἐπιστοληφόρου*, was Lipsius S. 22 übersehen hat.

durch טבלרא, *tabellarius,* ein Wort, welches Ephräm [1]) als eine Benennung fürstlicher Couriere erklärt. Aber auch Couriere, die nichts weiter als dies sind, sind in der Geschichte wie im Roman namenlos. Die Geschmacklosigkeit der eusebianischen Darstellung an diesem Punct erklärt sich sehr einfach, wenn man sieht, dass Hannan in Add. achtmal als טבולרא d. i. *tabularius*, also als Archivar des Königs und an zweien dieser Stellen ausserdem noch als שריר, Geheimschreiber, bezeichnet ist [2]). Das Uebersehn des einen syrischen Buchstabens hat den hohen Beamten in einen Briefträger verwandelt. Auch die letzte Stelle, wo er erwähnt wird (Add. p. 53, 3), hat Eus. gelesen. Denn wenn er, wie gezeigt wurde, aus seiner syrischen Vorlage herausgelesen hat, dass diese Schrift noch zur Zeit des Bestandes des edessenischen Königshauses geschrieben und im königlichen Archiv von Edessa niedergelegt worden sei und von da aus sich literarisch verbreitet habe, so ist das alles noch heute am Schluss der Schrift des Breiteren zu lesen. Der Verfasser der Schlusssätze spricht von einer noch bestehenden Gewohnheit des noch bestehenden Königreichs Abgar's, dass alle königlichen Befehle und Alles, was vor dem König geredet wird, unter den königlichen Urkunden und Kaufcontracten niedergelegt werde, und dass demgemäss auch Hannan, der königliche Archivar, mit der vorstehenden von Anfang bis zu Ende durch Labubna, den königlichen Schreiber, abgefassten Geschichte Addai's verfahren sei. Es ist demnach ebenso gewiss, dass Eus. den Schluss von Add. vor Augen gehabt hat, als dass er im Anfang seiner Vorlage eben das gelesen hat, was wir dort in Add. lesen.

Es soll eine spätere Umgestaltung sein, dass nach Add. die Antwort Jesu auf Abgar's Brief eine mündliche ist, nach Eus. eine schriftliche, und die Scheu, auf Jesus selbst Geschriebenes zurückzuführen, soll das Motiv der Umgestaltung sein, und zwar sollen die Gründe der Abneigung gegen Briefe Christi dogmatische sein (S. 7. 23). Da wäre es nun vorab interessant, das Dogma kennen zu lernen, welches solche Abneigung erzeugt

---

1) Òpp. Syr. I, 415c zu 2 Sam. 15, 1, wo es als Uebersetzung von רצים dient.

2) Add. p. 1, 13; 12, 11 u. letzte Z.; p. 3, 11; 4, 10; 5, 5 u. 21; 53, 3.

haben könnte. Eusebius kennt es nicht; denn er spricht von einem Brief Christi. In der Stelle des Augustin, welche Lipsius S. 6 dafür anführt, wird Niemand sonst eine dogmatische Reflexion erkennen; denn Augustin argumentirt dort gegen die Echtheit angeblicher Schriften Jesu bei den Manichäern lediglich auf Grund der geschichtlichen Thatsache, dass sie in der Kirche von Anfang an nicht gelesen worden und verbreitet gewesen sind. Die späteren Byzantiner wissen auch nichts von dem Dogma, dass Christus keine Briefe geschrieben haben dürfe; denn sie betonen gerade, dass es der eigenhändige Brief Christi an Abgar sei, welchen man von Edessa nach Konstantinopel brachte [1]); und im Mittelalter sind sogar Briefe Christi vom Himmel heruntergefallen [2]). In welcher Zeit das vermeintliche Dogma gegolten haben soll, ist unerfindlich. Aber die Noth ist doch auch nicht so gross, dass man es erfinden müsste. Allerdings hat Jesus nach Add. p. 4 nur mündlich dem Hannan mitgetheilt, was er seinem Fürsten antworten soll, aber doch in directer Rede und Anrede an Abgar, und Hannan hat diese Worte Jesu sofort zu Papier gebracht und darnach dem König vorgetragen (p. 5). In schriftlicher Form ist die Antwort Jesu auf Abgar's Brief nach Edessa gekommen. Was ist das wesentlich anderes als ein Brief Jesu an Abgar? Aber auch Eusebius drückt sehr deutlich aus, dass es mit der Antwort Jesu eine besondere Bewandtnis gehabt hat. Die Ueberschrift von Abgar's Brief lautet: *Abschrift eines Briefs, der vom Toparchen Abgar an Jesus geschrieben und ihm durch den Courier Ananias nach Jerusalem geschickt wurde;* dagegen die Ueberschrift der Antwort: *Das von Jesus durch den Courier Ananias dem Toparchen Abgar zur Antwort Geschriebene.* Es gehört viel dazu, nachdem man an diesen handgreiflichen Unterschied erinnert worden ist [3]), ihn zu ignoriren. Auch nach Eus. hat nicht Jesus, sondern Hannan die Antwort Jesu zu Papier gebracht. Der Leser konnte, ohne das Original zu sehen, nicht genau wissen, wie es dabei zugegangen war. Aber darauf kam auch nichts an. Genug, dass w i r jetzt sehn, wie Eus. auf seinen etwas sonderbaren Ausdruck gekommen ist. Dass er in

---

1) Cedrenus ed. bonn. II, 500 sq.
2) Cf. meine Gesch. des Sonntags S. 55.
3) Cf. Gött. gel. Anz. 1877 S. 171.

der kurzen einleitenden Erzählung kurzweg von einem Brief Jesu redet [1]), wird ihm darnach kein Verständiger hoch anrechnen.

Die einzigen materiellen Differenzen zwischen Eus. und Add., welche sonst noch übrig bleiben, sind, dass Eus. den *Addai* (אדי) *Θαδδαῖος* nennt, und dass er ihn einen der 70, statt wie Add. der 72 Jünger nennt [2]). In Bezug auf Letzteres genügt wohl der Hinweis auf die obigen Bemerkungen S. 148 N. 1. Jeder alte Uebersetzer gestattete sich, biblische Materien nach seinem biblischen Text zu modificiren. Die Substitution von „Thaddäus“ für „Addai“ aber war ein Unverstand, da die beiden Namen etymologisch gar nichts mit einander zu schaffen haben. Es sollte den fremdartigen Namen den griechischen Lesern mundgerechter machen und an's neue Testament erinnern. Die Armenier haben's gebüsst [3]).

Hat somit die Vergleichung von Eus. und Add. zu keinem anderen Ergebnis geführt, als dass Add. überall das Original ist, aus welchem Eus. excerpirend übersetzt hat, und ist andererseits bewiesen, dass Eus. nur ausgewählte Stücke übersetzt hat, so könnte die Hypothese von einer durchgreifenden Umarbeitung der voreusebianischen Legende am Ausgang des 4. Jahrhunderts nur dadurch über Wasser gehalten werden, dass man von Allem, was bei Eus. keine Spur zurückgelassen hat, bewiese, dass es vor Eus. nicht habe geschrieben werden können, oder dass in Add. Widersprüche vorliegen, welche nur unter Voraussetzung von Eingriffen eines Interpolators zu erklären wären. Ein interessantes und folgenreiches Stück von Add., welches Eus. unberücksichtigt liess, ist die kurze Erzählung, dass Hannan, der nicht nur Archivar, sondern auch Maler König Abgar's war, vor seinem Abschied von Jesus ein Portrait desselben angefertigt habe, welches Abgar mit Freuden aufnahm und in seinem Palast aufstellte. Dass dies die einfachste Gestalt der Sage von dem berühmten Christusbild zu Edessa sei, kann auch Lipsius nicht bestreiten. Dass aber Eus. von diesem Bilde noch nichts wisse (Lips. S. 52. 61), ist nur wieder eine jener Be-

---

1) § 3: *ἐπιστολῆς δ' οὖν αὐτὸν ἰδίας καταξιοῖ.* Cf. § 5: *τῶν ἐπιστολῶν*, § 10: *ταύταις ταῖς ἐπιστολαῖς.*

2) c. 12, 3 cf. § 2 und c. 13, 4. Dagegen Add. p. 5.

3) Cf. Gött. Gel. Anz. 1877 S. 162 f.

hauptungen, wodurch man sich den Beweis erspart. Das Factum ist in Add. selbst ohne alle weiteren Folgen. Warum sollte Eus. unter das Wenige, was er excerpirt hat, gerade diese Zeilen aufnehmen, zumal gerade ihr Inhalt ihm widerwärtig sein musste? Als Constantia, die Schwester Constantin's des Grossen, ihn um ein Bild Christi gebeten hatte, fand er den Muth, der hohen Dame ausführlich darzulegen [1]), dass das Verlangen verkehrt, und dass jeder Versuch, sei es den erhöhten, sei es den noch im Fleische lebenden Christus bildlich darzustellen, Götzendienst sei. Zwei angebliche Bilder des Paulus und des Heilands, welche ihm einst ein altes Weib gebracht, hält er für Bilder von Philosophen und hat sie confiscirt, um Aergernis zu verhüten und jeden Schein des Götzendienstes zu meiden. Von jenem ehernen Standbild zu Paneas, dessen Deutung als eines von dem blutflüssigen Weib zum Dank für ihre Heilung Jesu errichteten Denkmals Eusebius nicht zu bestreiten wagt, spricht er nur entschuldigend, indem er daran erinnert, dass es den im Heidenthum Grossgewordenen, welche von Jesus Wohlthaten empfangen, natürlich gewesen sei, in dieser Art ihre Verehrung zu bezeugen [2]). Hätte er aber die Stelle über das Bild von Edessa aus Add. aufgenommen, so hätte er eben dem, was er als Ueberbleibsel des Heidenthums verabscheute oder entschuldigte, den grössten Vorschub geleistet. Jesus selbst hätte es ja zugelassen, dass man ihn porträtire. Wenn also irgendwo, so würde hier der Grund für das Schweigen des Eusebius auf der Hand liegen, wenn es dafür überhaupt eines besonderen

1) Epist. ad Constantiam bei Pitra, Spicil. Solesm. I, 383—386.

2) H. e. VII, 18. Als Eusebius dies schrieb, stand das Bild nicht mehr da, existirte überhaupt nicht mehr. Nur so erklärt sich das *ἔλεγον* § 1 u. 3 anstatt *φασίν*. Er wird also auch die Thatsache kennen, welche Asterius von Amasea (Phot. bibl. cod. 271 p. 505 Bekker) bezeugt. Es ist daher auch nicht zu beanstanden, dass die grösstentheils wörtlich mit der Kirchengeschichte übereinstimmende Relation bei Mai, Nova P. Bibl. IV, 1, 169 wirklich von Eusebius herrührt. Er hat sich auch sonst manchmal abgeschrieben. Hier aber schreibt er zum Schluss: *τοῦτον τὸν ἀνδριάντα εἰκόνα τοῦ Ἰησοῦ φέρειν ἔλεγον* (*dicebant*, nicht *dixi*), *ὃν Μαξιμῖνος τῆς ἑαυτοῦ δυσσεβείας πάρεργον ἐποιήσατο. καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ· ἐπὶ δὲ τὸ ἑξῆς τοῦ λόγου προΐωμεν.* Dem widerspricht es natürlich nicht, wenn er in der K G. sagt: *ἔμεινε δὲ καὶ εἰς ἡμᾶς, ὡς καὶ ὄψει παραλαβεῖν ἐπιδημήσαντας αὐτοὺς τῇ πόλει.* Diese Reise hat Eusebius vor d. J. 311 gemacht.

Grundes bedürfte. Dass aber schon lange vor Eusebius so etwas über eine Abbildung Jesu erzählt werden konnte, wie in Add., wird Niemand bestreiten wollen. Es setzt nur voraus, dass man in Edessa ein für alt geltendes Bild Jesu besass. Wenn Alexander Severus, halb ein Syrer, in seinem Lararium zu Rom eine Bildsäule Christi stehen hatte, so kann doch erst recht der erste christliche König von Edessa am Ausgang des zweiten Jahrhunderts ein Jesum darstellendes Gemälde besessen haben. Und wenn es ihm etwa von auswärts zugekommen war, so kann es schon ihm als ein uraltes Original aus der Zeit Jesu selber angeboten worden sein. Hatten doch schon früher die Karpokratianer Bilder Christi, welche von Pilatus sollten angefertigt sein [1]). Ich wage sogar zu vermuthen, dass Eusebius in Erinnerung an diesen von ihm übergangenen Passus der Legende sein Kapitel über das Standbild von Paneas geschrieben hat; ja dass die Deutung desselben auf Christus, die er vorfand, nicht ohne Einfluss von Seiten der schon vor Eus. bei den syrisch redenden Christen in Palästina verbreiteten „Lehre des Addai" entstanden ist. Was das Erste betrifft, so ist es doch sehr auffallend, dass Eus. das blutflüssige Weib, welches nach den Evangelien nur als Jüdin zu denken ist, ohne weiteres zu den Heiden rechnet [2]). Wenn sich dies daraus erklären sollte, dass schon die dem Eus. zugekommene Sage von Paneas das blutflüssige Weib mit Beronike, der Tochter des kananäischen Weibes, verwechselt, oder vielmehr identificirt hatte [3]), so bleibt doch sonderbar, dass Eus. sofort in der Mehrzahl von solchen ehemaligen Heiden sagt, die von Jesus Wohlthaten erfahren, also geheilt worden sind, und dann in solcher Weise Jesum bei sich, d. h. an oder in ihrem Hause geehrt haben. Allerdings geht er in diesem Satze zu gemalten Bildern des Petrus, des Paulus und Christi über, die er selbst gesehen habe (*ἱστορήσαμεν*). Aber das Entscheidende sagt er schon vorher. Sollte

1) Iren. I, 25 extr. Hippol. refut. VII, 32.

2) Dies fiel schon im Bilderstreit dem Nicephorus (bei Pitra, Spicil. Solesm. I, 494) auf.

3) Cf. Acta Pil. (Tischend. evv. apocr. ed. 2 p. 239. 356), wo das *ἀπὸ μακρόθεν κράζουσα* gar nicht zum blutflüssigen, sondern nur zum kananäischen Weib passt (Mt. 15, 22. 23), obwohl die ältere Sage diese letztere Justa und vielmehr ihre von Jesus geheilte Tochter Beronike nannte (Clem. hom. I, 73; IV, 1. 4. 6).

ihm dabei nicht vorschweben, dass der von seinem langjährigen Leiden nach dem Wort Jesu von Addai geheilte Abgar das Bild Jesu in seinem Palast aufgestellt habe, wie Beronike das Bild am Portal ihres Hauses? — Wichtiger als diese Ideenassociation im Kopf des Eusebius wäre es, den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Abgarlegende und der in Paneas einheimischen Sage durchschauen zu können. Es ist jedenfalls nicht so, wie es bei Lipsius (S. 62 ff.) den Anschein hat, als ob erst die lateinische Veronicalegende eine Verschmelzung der beiden Sagen darstellte. Ganz unabhängig von jener abendländischen Sagenbildung berichtet Makarius von Magnesia [1]) um d. J. 400, Berenike, die Herrin eines berühmten Platzes, nämlich Fürstin der grossen Stadt Edessa, sei das durch Jesus geheilte blutflüssige Weib und sei durch ihre Heilung nicht nur in ganz Mesopotamien, sondern in der ganzen Welt berühmt geworden; denn sie habe dieses ihr Erlebnis durch ein schönes, die Thatsache lebendig vergegenwärtigendes Erzbild der Welt überliefert. Andrerseits soll nach Add. p. 21 extr. der Apostel Addai gebürtig sein „aus Paneas, wo der Jordan entspringt". Und zwar wird diese Notiz ganz beiläufig von Addai selbst in einer Rede angebracht, nicht vom Berichterstatter bei der ersten Einführung des Addai in der Erzählung. Es wird auch weiter nichts daraus gemacht. Es muss, weil es ganz tendenzlos ist, für eine glaubwürdige Tradition über den ersten oder einen der ersten Verkündiger des Christenglaubens in Edessa gelten. Mag in Paneas selbst eine Tradition darüber sich erhalten haben, oder nicht, jedenfalls musste dieser Umstand das Buch von Addai den syrischen Christen im Norden Palästinas besonders interessant machen. Die Erzählung von dem Portrait Jesu in Edessa musste das Verlangen nach Aehnlichem erregen. Es wurde befriedigt durch die christliche Umdeutung des Erzbildes zu Paneas, welches wahrscheinlich ursprünglich ein dem Aeskulap, dem θεὸς σωτήρ, errichtetes Votivbild war. Es war wirklich eine Heidin, die das Bild errichtet hatte; so musste das blutflüssige Weib, dessen Heilung sichtlich darin dargestellt war, zur Heidin gemacht werden, und Beronike, die von Jesus geheilte Tochter der Kananäerin, verschmolz leicht mit dem blutflüssigen Weibe. Damit war aber der Sage die Möglichkeit

1) Mac. Magn. Apocrit. ed. Blondel p. 1 = Pitra, Spicileg. I, 332 sq.

gegeben, an den Fäden, welche von Paneas nach Edessa gingen, weiter zu spinnen. Das kostbare Bild musste von einer vornehmen Dame gestiftet sein, und zwar zur Zeit Jesu. Aus der „Lehre des Addai“ wusste man, dass am Fürstenhof von Edessa schon damals der Glaube an den Wunderarzt Jesus Aufnahme gefunden. Aus den Evangelien wusste man, dass auch aus Syrien Hülfesuchende zu Jesus gekommen waren. So wurde Beronike zur Fürstin von Edessa, und die christliche Umdeutung des Bildes von Paneas ist eine Nachwirkung oder Nachbildung der Erzählung vom Christusbild in Add. Dann müsste dies Buch schon einige Zeit vor der Beseitigung des Erzbildes von Paneas durch Maximinus, schon am Ende des dritten Jahrhunderts in Palästina gelesen worden sein. Aber warum nicht? [1])

Das auffälligste Stück des Buchs (p. 10—17) ist die Erzählung des Addai von der Auffindung des wahren Kreuzes Christi durch Protonike [2]), die Gemahlin des römischen Vicekaisers Claudius, das Seitenstück zu der griechischen Sage von der Kreuzfindung durch Helena. Es ist eine Episode, die man herausnehmen kann, ohne dass eine Fuge bemerklich würde. Man könnte sie für eine Interpolation halten, welche erst lange nach Eus. hineingekommen wäre, ohne dass man darum auf den voreusebianischen Ursprung und die Einheit des Buchs im übrigen zu verzichten brauchte. Und man müsste so urtheilen, wenn sich deutlich herausstellte, dass die Sage von Protonike eine Nachbildung der Helenasage wäre, oder wenn aus anderen Gründen feststünde, dass so etwas überhaupt erst nach Constantin's d. Gr. Zeit habe gedichtet werden können. Für Ersteres hat Lipsius in seiner ausführlichen Untersuchung nichts Einleuchtendes vorgebracht. Die Protonikesage lesen wir in einer Schrift, deren Anfang, Mitte und Ende Eus. gelesen hat, die Helenasage dagegen, auch in der einfachsten Gestalt, begegnet

1) Die Anklänge an Add. p. 8 u. 19 bei Cyrill. catech. XIV, 18 (Touttée p. 214 B) und nach Gelas. Cyzik. hist. conc. Nic. II, 23 (Mansi II, 876 c) schon bei Makarius von Jerusalem, dem Vorgänger Cyrill's, bleiben beachtenswerthe Zeugnisse für das Interesse der Palästinenser an dem Buch, wenn auch möglicherweise jene Anklänge nur durch das Excerpt des Eus. vermittelt sind. S. meinen Ignatius v. Ant. S. 123.

2) Daneben auch *Partunike* und *Patronike*. Mein bescheidener Vorschlàg, *Petronike* zu lesen, wird von Nestle (Gött. gel. Anz. 1880 S. 1529) günstiger beurtheilt, als von Lipsius S. 92.

uns erst bei Ambrosius [1]) in einer nach dem Tode des Theodosius (395) gehaltenen Rede, dann sofort bei Rufin, Sulpicius Severus und den Griechen der nächsten Folgezeit. Aber wo uns diese Sage in zusammenhängender Erzählung entgegentritt, in den Acten des Cyriacus zeigen sich auch die Spuren davon, dass die Dichtung ursprünglich in einer früheren Zeit spielte, und zwar in derselben Zeit, welcher die Protonikesage die Kreuzfindung zuweist.

Helena zieht mit grosser Heeresmacht nach Jerusalem, als ob die Juden noch die Herren der Stadt wären [2]). Judas-Cyriacus, der Entdecker des Kreuzes, ist ein Bruder des Protomartys Stephanus. Kurz, die eigentliche Dichtung spielt in der Zeit der Apostel, trotz Helena und Constantin. Wie ist aber deren Zurückversetzung in jene Vorzeit denkbar, wenn es nicht ein ursprünglich in jener älteren Periode ansässiger Sagenstoff war, den man nachträglich auf die jungen Heiligen des 4. Jahrhunderts übertrug, d. h. also, wenn nicht die Helenalegende eine Travestie der Legende von Protonike ist? Die Syrer, welche schon im 5. Jahrhundert die Acten des Cyriacus kennen lernten (Lipsius S. 85) und wahrscheinlich erst durch sie mit der Helenenlegende bekannt wurden, wollten das Alte nicht gegen das Neue aufgeben und schweissten beides zusammen [3]). Sie mussten zu dem Ende die Helenasage in eine spätere Zeit herabrücken. Das von Protonike gefundene Kreuz musste zu Trajan's Zeit wieder unter die Erde gekommen sein, damit Helena es zum zweiten Mal finden könne. Judas-Cyriacus wurde aus einem

1) Wenn man nämlich von dem wahrscheinlich unechten Brief des Cyrillus von Jerusalem an Constantius absieht, worin wenigstens schon von Auffindung des Kreuzes zur Zeit Constantin's die Rede ist.

2) Die Bollandisten (A. SS. Mai tom. I, 448) fragen ganz richtig: *Quid opus erat exercitu* etc.? Es ist eben ein Widerspruch gegen die daneben stehende Angabe der Acten (p. 446), dass Jerusalem verödet und keine 3000 Juden in der Stadt und Umgegend aufzutreiben gewesen sein sollen.

3) Einen solchen Text gibt Nestle in der Chrestomathie (Brevis ling. syr. gramm. etc. 1881 p. 61—78). Auch Cyrill von Alexandrien scheint schon von mehreren Kreuzfindungen zu verschiedenen Zeiten zu wissen. Comm. in XII Proph. ed. Pusey vol. II, 540 zu Zach. 14, 20: *φασὶ γὰρ, ὅτι ηὕρηται μὲν κατὰ καιροὺς τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον, ἐμπεπαρμένους ἔτι τοὺς ἥλους ἔχον. ὧν ἕνα λαβὼν ὁ εὐσεβὴς Κωνσταντῖνος ἐπὶ χάλινον γενέσθαι τῷ ἵππῳ τῷ ἰδίῳ παρεσκεύασεν.*

Bruder zu einem Neffen des Stephanus gemacht, um ihn aus der ersten christlichen Zeit wegzubringen; und der Bischof von Jerusalem, unter welchem Helena das Kreuz wiederfindet, ist nun derjenige Judas, welcher nach der Liste des Eusebius der 15., ein Zeitgenosse Hadrian's ist. Trotz der gelehrten Benutzung des Eusebius blieben die ungeheuerlichsten Anachronismen stehen; aber dass man Helena nicht ihrer wirklichen Zeit wiedergab, kam nur daher, dass man die Sage hätte zerstören müssen, wenn man sie in die Zeit Constantin's hätte übertragen wollen. Sie spielt von Haus aus nicht in dieser, sondern in der urchristlichen Zeit. Die Namen Helena und Constantin sind ihr später aufgedrängt worden. Auch die Chronologie der Literatur schliesst die Möglichkeit aus, dass die Protonikesage eine Nachbildung der Helenasage wäre. Wenn um 360—390 Add. entstanden (Lipsius S. 51) oder auch nur diese Episode von einem Interpelator hineingebracht wäre, so müsste die Sage von Protonike doch schon etwas früher entstanden sein, also doch wohl spätestens um 360, mindestens 35 Jahre vor dem ersten Auftreten der Helenasage in der Literatur. Plötzlich taucht diese letztere auf und verbreitet und entwickelt sich mit ausserordentlicher Schnelligkeit. Es liegen kaum 50 Jahre zwischen der ersten bestimmteren Andeutung bei Ambrosius und der Bezeugung der ausgebildetsten Gestalt der Sage in den Acten des Cyriacus, wie sie schon Sozomenus (h. e. II, 1) kennt. Das allerundenkbarste aber ist, dass beide Sagen, wie Lipsius annimmt, so ziemlich in denselben Gegenden und in derselben Zeit entstanden und dennoch die Protonikesage eine Tochter der Helenasage sein sollte.

Die Annahme des umgekehrten Verhältnisses bietet keine Schwierigkeiten. Ob die Sage von Protonike gerade in Edessa oder etwa in Jerusalem sich gebildet hat, mag auf sich beruhen. Jedenfalls setzt ihre Entstehung voraus, dass man in Jerusalem das Kreuz Christi zu besitzen meinte und verehrte, aber nicht nothwendig [1]), dass es über Golgotha und dem Grab kirchliche

---

1) Add. p. 15: *Und sie* (Protonike) *befahl, dass ein grosses und stattliches Gebäude erbaut werde über Golgotha, wo er gekreuzigt worden war, und über dem Grabe, worein er gelegt worden war, damit diese Orte geehrt würden und daselbst sei ein Haus der Gebetsversammlung und eine Synagoge des Gottesdienstes.* Etwas kürzer der Text bei Nestle a. a. O. S. 65.

Baulichkeiten gab. Diejenigen, welche unter Kaiser Claudius dort sollten errichtet sein, konnte man als durch die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 vernichtet denken. Der Gedanke aber, dass diese Stätten so ausgezeichnet werden sollten, kann älter sein als seine Ausführung; er kann ausgesprochen worden sein und kann die Phantasie der Pilger, welche schon am Anfang des dritten Jahrhunderts in beträchtlicher Zahl die heiligen Stätten aufsuchten, beschäftigt haben, als noch die Tempel des Zeus-Serapis und der Aphrodite-Astarte dort standen[1]). Was man hier noch nicht ausführen konnte, hatte man längst anderwärts gethan. Die Hinrichtungsstätten des Petrus und des Paulus in Rom müssen schon um 210 baulich ausgezeichnet gewesen sein[2]). Warum sollte man nicht dichten, was man gerne gesehn hätte und, sobald es anging, dann wirklich ins Werk setzte? Die Nichtexistenz der auf Protonike's Befehl erbauten Kirche musste man verschmerzen, aber das Kreuz konnte man glauben gerettet zu haben, sogut wie den Bischofsstuhl des Jakobus[3]). Wenn i. J. 347 Cyrill von Jerusalem sagen konnte[4]), dass die ganze Welt bereits von Stücken des bis zu seiner Zeit erhaltenen Kreuzes erfüllt sei, so muss man seit langem im Besitz desselben zu sein geglaubt haben. Er hätte sich durch diese Worte vor seinen Zuhörern lächerlich gemacht, wenn diese zu wissen geglaubt hätten, dass dies Kreuz erst vor 20 Jahren bei der Fundamentirung der Bauten Constantin's gefunden worden sei. Er hätte dann vielmehr von der Gnade und dem Wunder der im frischen Gedächtnis stehenden Entdeckung in solchem rhetorischem Zusammenhang reden müssen; und gerade dann, wenn i. J. 326 das Kreuz erst ans Licht gekommen wäre, würde das Schweigen des Eusebius im Leben Constantin's über diesen Punct unbegreiflich werden. Das vermeintliche Kreuz Christi in Jeru-

---

1) Cf. meinen Vortr. über Weltverkehr und Kirche S. 36 f. 49 f. und in andrer Hinsicht Unger, die Bauten Constantin's am h. Grabe (1863) S. 16—23. Für das Wallfahren nach Jerusalem aus weiter Ferne ist auch die Sage von Protonike ein alter Beleg Add. p. 10 sq.

2) Eus. h. e. II, 25, 5—7.

3) Eus. h. e. VII, 19. Nach Ephr. ed. Moes. p. 44 stand vom zerstörten Tempel der Theil, wohin der Versucher Jesum gestellt hatte.

4) Cyrill. Catech. IV, 10 ed. Touttée p. 57; X, 19 p. 146. Die zweite Stelle hätte Lipsius S. 72 nur vollständig nachlesen sollen, um seine unsicheren Bemerkungen überflüssig zu finden.

salem ist also älter als die Bauten Constantin's. Dieserhalb kann also auch die Protonikesage voreusebianisch sein. Die Anknüpfung derselben an die konstantinischen Bauten und die damit gleichzeitige Vertauschung von Protonike und Helena konnte erst erfolgen, seitdem die Ereignisse um d. J. 326 auch bereits alt geworden waren, und wir haben keinen äusseren Grund zu der Annahme, dass es vor Ablauf der nächsten 60 Jahre auch nur zu der einfachsten Gestalt dieser Neubildung gekommen sei, welche i. J. 395 Ambrosius bezeugt. Palästina, wohin damals wundergläubige Pilger aus allen Ländern kamen, wird der Ort gewesen sein, wo die Umgestaltung der Sage sich vollzog, und von wo sie sich rasch verbreitete. Dort las man das edessenische Buch, worin von der Kaiserin Protonike erzählt war; dort war aber auch das Gedächtnis an die andächtige Wallfahrt der Kaiserin Helena lebendig. Dass man auf sie die Auffindung von Golgotha und den Bau der dortigen Kirche oder Kirchen übertrug [1]), welche geschichtlicher Weise dem Kaiser Constantin zukommen, erklärt sich nur daraus, dass man längst von einer Kaiserin wesentlich das Gleiche hatte erzählen hören. Eine Brücke zwischen der edessenischen Legende und der Kaiserin Helena bildete aber, wie man aus den Mittheilungen von Lipsius mit Sicherheit erkennt, jene Fürstin Helena von Adiabene aus der Zeit des Kaisers Claudius, deren Mausoleum in Jerusalem zu den Sehenswürdigkeiten gehörte. Die frommen Fürstinnen gleichen Namens, welche beide nach Jerusalem gewallfahrtet waren, und beide in und bei Jerusalem durch Bauten sich verewigt hatten, mussten in der Vorstellung des Volks mit einander verschmelzen. Die Kaiserin siegte leicht über die Fürstin; nur musste sie von dieser die wesentlichsten Züge annehmen. Kaiserin Helena wurde wie jene eine Proselytin des Judenthums, eine geborene Mesopotamierin [2]), eine Zeitgenossin der Apostel. Dann lag es überaus nahe, sie an die Stelle der römischen Kaiserin eben dieser Zeit zu setzen und die ältere Legende von Protonike auf sie zu übertragen.

Wem diese Ausführung nicht einleuchtet, dem bleibt es unbe-

---

1) Rufin. h. e. X, 7 ed. Basil. p. 223; Sulpic. Sev. chron. II, 33; Socrat. h. e. I, 17.

2) Cf. Acta SS. August. tom. III, 551 sq.; Burkhardt, die Zeit Constantins, 2. Aufl. S. 310.

nommen, die Erzählung von Protonike als Episode aus Add. auszuscheiden. Ein Recht, im übrigen die Identität des von Eus. gelesenen und des uns vorliegenden Buchs zu verneinen, erwächst daraus nicht. Wenn Lipsius S. 30 seinen Inhalt buntscheckig findet, so werden Andere dem Urtheile Nöldecke's zustimmen, dass abgesehn von jener Episode die Geschichte aus einem Guss sei [1]). Einen ganz eigenthümlichen Beweis für die Abfassung von Add. am Ende des 4. Jahrhunderts entnimmt Lipsius (S. 41 ff.) dem Verhältnis der Acten des Scharbil und des Barsamja zu Add. Das Verhältnis ist aber dieses, dass in diesen Acten [2]) die Liste der ersten Bischöfe von Edessa, wie sie in Add. vorliegt, (Addai, Aggai, Palut) weitergeführt wird zu Abschelama, welcher Add. p. 40 cf. 35. 52 als ein von Addai geweihter Diakon vorkommt, und zu Barsamja, welcher eben dort p. 35 als ein Schüler Addai's ohne amtlichen Charakter genannt wird. Ausserdem erinnert dieser Bischof Barsamja aus der Zeit Trajan's noch an einer Stelle an Palut, Addai und Abgar, und werden in seiner Umgebung die Männer Bar-Kalba, Avida, Labbu, Chapsai erwähnt, deren Namen sich auch in der viel grösseren Zahl von Personnamen in Add. finden. Wenn daraufhin Add. aus der gleichen Zeit und „Schmiede" wie diese Acten stammen soll, so wird man nächstens aus dem analogen Verhältnis, welches zwischen Aeneïs und Ilias besteht, beweisen, dass Virgil und Homer Zeitgenossen waren. Dagegen gehört nur ein bescheidenes Mass von historischem Geschmack dazu, um sofort zu erkennen, dass mindestens ein Jahrhundert, und zwar ein für die Kirche verhängnisvolles, zwischen der schönen Legende von Addai und diesen elenden, nach der bekannten Schablone fabricirten Acten des Scharbil und des Barsamja liegen muss. In Add. findet sich kein einziger Anachronismus in dem Sinne, dass man daraus auf eine Abfassung nach d. J. 300 schliessen könnte [3]); jene Acten wimmeln davon, wie Lipsius

1) Liter. Centralbl. 1876 col. 937.

2) Cureton anc. doc. syr. Theil p. 43. 61 sq. 71 sq.

3) Vom Standpunct einer Abfassung um 260—300 kann das kein Anachronismus heissen, wenn einmal Edessa zum römischen Gebiet gerechnet wird, während es auf derselben Seite auch wieder ausdrücklich davon ausgeschlossen wird (Add. p. 37, Z. 3 u. 20). Zur Zeit der Abfassung von Add. war es längst so, wie der erstere Ausdruck es darstellt, und der Ausdruck war um so natürlicher, da dort vom Standpunct



mit leichter Mühe nachweisen konnte. Sie lehren auch eine Theologie, welche man in Add. vergeblich sucht. Es sind Formeln des nicänischen Bekenntnisses, welche man da (Cur. p. 43) liest: *Denn er, welcher Fleisch anzog, ist Gott und Sohn des Wesens seines Vaters und Sohn der Natur seines Erzeugers.* Der letztere Ausdruck ist gewöhnliche Uebersetzung für *ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι αὐτόν* [1]), der voranstehende gibt das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* wieder. Add. ist reich an lehrhaftem Inhalt; es finden sich starke Ausdrücke für die Ewigkeit und Gottheit Christi, gerade stark genug, um den Eus. in seiner Uebersetzung zur Tilgung einiger Worte zu veranlassen [2]). Aber vergeblich sucht man nach einer solchen an den arianischen Streit und dessen Ergebnisse erinnernden Redewendung. Was das bedeutet, wird Jedem klar sein, der beachtet, dass selbst ein Aphraates um 340, welcher niemals des arianischen Streits gedenkt und in der Passafrage von den nicänischen Beschlüssen sich unabhängig erhalten hat, das nicänische *φῶς ἐκ φωτός* nicht vermeidet [3]). Vollends in den Kreisen Ephräm's und seiner Schüler, wo die grosse Synode, Constantin und Alles, was damit zusammenhing, gepriesen zu werden pflegte [4]), konnte eine Schrift von so reichem Lehrgehalt nicht entstehen oder auch durch eingreifende Bearbeitung eine neue Gestalt gewinnen, ohne dass dabei das Bekenntnis, um das man in Edessa damals so eifrig kämpfte, irgend einen Einfluss übte. Vor der Zeit Ephräm's muss Add. auch schon wegen des darin bezeugten neutestamentlichen Kanons geschrieben sein. Es ist weder derjenige der Peschitta, noch lässt er Raum für die grosse Freiheit, deren sich Ephräm bediente [5]),

---

der aus Assyrien herüberkommenden Fremdlinge geredet ist. Die mochten schon unter Trajan Edessa als Bestandtheil des Römerreichs ansehn.

1) בר כינא s. Payne Smith col. 589. — Moesinger (Acta mart. Edessen. p. 78 Note 14) streift das Richtige, scheint aber nicht den Muth gehabt zu haben, diese für seine Ansicht von der Echtheit dieser Acten verhängnisvolle Thatsache sich klar zu machen.

2) Den Worten bei Eus. I, 13, 15 *ἀνελήφθη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ* entspricht Add. p. 6 sq. *er ward erhöht zu seinem Vater und thront mit ihm in Herrlichkeit, er, der in ihm war von Ewigkeit.* Ebenso lässt Eus. § 19 die Worte weg: *mit welchem er war von Ewigkeit in einer erhabenen Gottheit* Add. p. 8. Cf. p. 19 sq.

3) Aphraat. hom. 17 ed. Wright p. 333, 2.

4) Ephr. opp. syr. II, 488; Carm. Nisib. XXI, 20 etc.

5) Oben S. 56 ff. S. 92 N. 3; S. 242 N. 1.

und gerade dies war ein Punct, an welchem ein Bearbeiter um die Mitte, geschweige denn am Ende des 4. Jahrhunderts, nicht vorübergehn konnte.

Während ich in Bezug auf die Episode von der Kreuzauffindung das Bedürfnis fühle, durch das Urtheil der Berufenen in meiner Ansicht bestärkt oder eines Besseren belehrt zu werden, darf ich wohl als erwiesen betrachten, dass im übrigen die „Lehre des Addai“ in ihrem ganzen Umfang schon dem Eus. bekannt war, und dass sie nach der Mitte des vierten Jahrhunderts gar nicht entstanden sein kann. Als Eus. dies in Edessa geschriebene Buch in die Hand bekam, wird die Tinte, womit es geschrieben war, trocken gewesen sein; und wenn die Vermuthungen über den Einfluss desselben auf die Tradition von Paneas etwas taugen, müsste es spätestens um 300 in Palästina gelesen worden sein. Andrerseits kann das Buch, wie es uns vorliegt, wenigstens nicht vor 250 geschrieben sein. Denn nach Add. p. 52 soll Palut, ein persönlicher Schüler des Apostels Addai, welcher gleich nach der Himmelfahrt Christi in Edessa predigte, von dem Antiochenischen Bischof Serapion [1]) zum Bischof von Edessa geweiht worden sein, und Serapion vom römischen Bischof Zephyrin. Diese chronologische Ungeheuerlichkeit konnte man in Edessa erst hinschreiben und geduldig hinnehmen, wenn die Zeit Serapion's bereits weit zurücklag. Wir gewinnen demnach als Abfassungszeit 250—300; wahrscheinlicher wird einerseits die Entstehung der ganzen Dichtung und andrerseits ihre Verbreitung in Palästina, wenn wir 270 und 290 als Termini annehmen. Der Versuch, die Angabe über Serapion und Alles, was uns über die angebliche Abfassungszeit hinausführt, als Interpolation auszuscheiden, um die Echtheit des Uebrigen zu retten, ist undurchführbar. Es müsste ausser der Stelle über die Ordination Palut's wegfallen, was über das Diatessaron und den neutestamentlichen Kanon gesagt ist (Add. p. 35. 46 s. oben S. 91 ff.), die Angabe über Sabinus, den Sohn des Eustorgius, den kaiserlichen Epitropos von Syrien, Mesopotamien und Palästina, über den Proconsul Albinus, über Claudius als Vicekaiser des Tiberius, über den spanischen Krieg des

1) Nach Harnack, die Zeit des Ignatius S. 62, frühstens von 189, vielleicht erst von 192—209 Bischof. Noch später (198 oder 199 - 217) fällt der Pontificat des Zephyrinus.



Tiberius [1]), und nicht nur die Episode von der Kreuzfindung, welche auch Bickell preisgibt, sondern ebenso auch die Correspondenz Abgar's mit Tiberius (p. 38 sq.) und noch vieles Andere.

Eine Dichtung ist das Buch von Anfang bis zu Ende, aber eine sehr alte, etwa ein Jahrhundert nach der ersten Einführung des Christenthums in Edessa eben dort entstandene [2]). Dann müssen echte Traditionen darin verarbeitet sein. Es besteht zunächst kein Grund zu bezweifeln, dass Palut ein Zeitgenosse Serapion's, also um d. J. 200 Bischof von Edessa war. Noch zur Zeit Ephräm's wurden die Katholiken von den Häretikern „Palutianer" genannt [3]). Wie Lipsius (S. 9) daraus schliessen

---

1) Ich wiederhole nicht das in den Gött. gel. Anz. 1877 S. 177 sqq. Gesagte. Vgl. Lipsius S. 32 f. — Dass das Beth-Gubrin in Palästina den Namen Eleutheropolis, welchen es hier (Add. p. 1) führt, erst unter Septimius Severus erhalten hat, zeigte Nestle in der Ztschr. f. Kircheng. III, 194 f. Wenn aber Add. daneben doch noch den alten aramäischen Namen setzt, so ist das andrerseits wieder ein Zeichen hohen Alterthums. Eusebius, welcher im Onanasticon 43 mal Eleutheropolis erwähnt (s. den Index zu Lagarde, Onom. sacra p. 107), scheint es nur unter diesem Namen zu kennen. Ebenso Epiphanius (haer. 40, 1), der in der Nähe geboren war. In den übrigens werthlosen Acten des „Apostels Ananias" (aus Act. 9, 10) wird die Residenz des Präses des Orients, Namens Lucianus, so angegeben: *ἐν Βηθαγαυρῇ τῆς Ἐλευθεροπόλεως* (Acta SS. Jan. II, 614, wo auch schon auf das *Βαιτογαβρά* [*-βρεῖ*, *-βρή*] Ptolem. V, 15 hingewiesen ist). Im cod. Par. 1468 fol. 83 r. las ich *ἐν Βιθαβὴ* (sic) *μέρεσιν Ἐλευθεροπόλεως*.

2) Dass die Sage noch älter ist, als ihre schriftliche Aufzeichnung, ist selbstverständlich; aber ganz unannehmbar ist die Meinung (Lipsius S. 11), dass „die Legende" unter dem ersten christlichen König von Edessa entstanden sei. Der erste Anfang der Legende ist die anachronistische Zurückversetzung dieses Königs in die Zeit Jesu. Das konnte man aber doch nicht dichten, während dieser König lebte, am Ende des 2. Jahrhunderts.

3) Nach einer Stelle in Ephräm's zweitem „Sermo contra haeret.", welche in Ephr. opp. syr. II, 440 nicht erhalten ist, aber von Jakob von Edessa in einem Brief an Johannes Stylita erläutert worden ist. Nach Erklärung anderer, auch im gedruckten Text jenes Sermo erhaltener alter Namen sagt Jakob: *Jener Palut aber, von welchem der Lehrer sagt, dass nach seinem Namen uns die Häretiker nennen, war kein Häretiker und auch kein Haupt einer Häresis, sondern ein gläubiger und heiliger Mann, und einer von denen, welche aufgezählt werden in der Succession der Bischöfe von Edessa, die auf dem Thron des Apostels Addai* (gesessen haben). S. Wright, Catal. p. 600.

möchte, dass Palut in der Erinnerung der edessenischen Christen als ihr erster Bischof fortlebte, ist unverständlich. Wann hätten denn die Häretiker den Katholiken den Ruhm gelassen, die Tradition der betreffenden Kirche von ihrem ersten Anfang an für sich zu haben? Ging doch stets ihr Streben dahin, die katholische Lehre als eine später eingedrungene Entartung darzustellen [1]). Der Name „Palutianer“ kann den Katholiken nur darum angehängt worden sein, weil zur Zeit des Bischof's Palut diejenigen Häretiker, welche den Namen zuerst aufgebracht haben, in bestimmten Gegensatz zu der vom Bischof geleiteten Kirche traten und von derselben sich separirten. Es war die Antwort der separirten Häretiker darauf, dass sie von katholischer Seite nach ihren Parteihäuptern genannt wurden [2]). Dabei wird hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich an die Marcioniten zu denken sein. Zwar werden in jenen Madrasche des Ephräm regelmässig mit ihnen die Bardesaniten und die Manichäer zusammengestellt. An die Letzteren ist jedoch schon ihres späten Ursprungs wegen hier nicht zu denken. Bardesan aber und seine gleichzeitigen Anhänger haben sich schwerlich äusserlich von der Kirche getrennt, was doch die nothwendige Voraussetzung jener Bezeichnung der Katholiken mit dem Namen „Palutianer“ ist. Es bleiben also als Urheber dieses Namens die Marcioniten übrig. Dass diese zur Zeit des Serapion, um 200, in Edessa aus der Kirche ausschieden, ist sehr wahrscheinlich. Früher als in den letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts kann Marcion's Lehre in diesem entfernten Gebiet nicht wohl festen Fuss gefasst haben; aber auch nicht später. Hat der i. J. 154 geborene [3]) Bardesan in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung

---

1) Cf. z. B. die Behauptung der römischen Monarchianer Eus. h. e. V, 28, 3.

2) Es ist zu vgl., dass Hippolyt und seine Anhänger nach Eintritt des Schisma in der römischen Kirche die Anhänger des Bischofs Kallistus *Καλλιστιανοί* nannten Hipp. ref. IX, 12 extr.

3) Nach Chron. Ed. bei Assem. B. Or. I, 389 am 11. Thammuz (Juli) a. Sel. 465 = a. Chr. 154, da es sich um den Juli handelt, nicht 153 oder gar 155. Hiermit stimmt die aus einer andern Quelle geflossene Angabe des Greg. Barhebr. (Chron. eccl. ed. Abbeloos et Lamy I, 47), dass er 68 Jahr alt a. Sel. 533 (= 1. September 221 bis dahin 222 p. Chr.) gestorben sei, völlig und unabhängig überein. Seine Blüthe setzt Barhebr. p. 45 in die Zeit des Asklepiades von Antiochien, des

in Edessa den Glauben der Kirche vorgetragen und gegen die Häretiker vertheidigt, und hat er sich erst später von valentinianischen und marcionitischen Lehren anstecken lassen [1]), so mag Letzteres erst um d. J. 200 geschehen sein. Aber spätestens um 180—190 muss dann die marcionitische Lehre nach Edessa gedrungen sein, wenn sie Bardesan schon vorher bestritten haben soll. Aelter aber als das Eindringen dieser und anderer häretischer Lehren in die Kirche von Edessa muss diese selbst sein. Denn wo hätten diese Schulen jemals Heidenmission getrieben? Sie haben sich stets und überall nur vom Fett der bestehenden Kirchen genährt. Man darf daher mit Sicherheit behaupten, dass spätestens um 170 die Kirche von Edessa entstanden ist. Dem entspricht es, dass sie sich an dem Osterstreit zwischen Victor von Rom (a. 189—199) und den Kleinasiaten mit einem Sendschreiben betheiligt hat. Die Gemeinden in Osrhoene und in den dortigen Städten sollen es nach Eusebius abgeschickt haben [2]). Den Wortführer nennt er nicht. Es wird

---

Nachfolgers des Serapion. Der im „Buch der Gesetze der Länder" fingirte Dialog zwischen Bardesan und seinen Schülern will bald nach a. 200 gehalten sein.

1) Epiph. haer. 56, 1 sq.; Barhebr. Chron. eccl. I p. 47. Die Darstellung bei Eus. h. e. IV, 30 steht doch kaum in unversöhnlichem Widerspruch mit jenen. Uebrigens cf. Hippol. ref. VII, 3: *Μαρκιωνιστής τις Πρέπων Ἀσσύριος, πρὸς Βαρδησιανὴν τὸν Ἀρμένιον ἐγγράφως ποιήσας λόγους περὶ τῆς αἱρέσεως.*

2) H. e. V, 23, 3. Aus dem vorangehenden Satz über Irenäus und die gallischen Gemeinden, deren Bischof Irenäus war, ergänzt sich *παροικιῶν* zu *τῶν κατὰ τὴν Ὀσροηνὴν καὶ τὰς ἐκεῖσε πόλεις.* Es hat wahrscheinlich im Umkreis von Edessa ebenso wie in demjenigen von Lugdunum nur einen einzigen Bischof gegeben. Add. berichtet wohl von Ausbreitung des Christenthums in der Umgegend von Edessa, aber nur Diakonen und Presbyter weiht Addai daselbst p. 40. Etwas Anderes wird auch nicht gemeint sein, wenn p. 48 sq. erzählt wird, Aggai habe nach dem Tode des Addai „in der ganzen Gegend zwischen den Flüssen" „Priester und Führer gemacht". Allerdings wird Add. p. 11, 3; 49, 20 cf. 17, 2 der Bischof als „Führer und Aufseher" bezeichnet; aber der Ausdruck ist doch nur ähnlich. Wären Bischofsordinationen gemeint, so wäre nicht begreiflich, dass Palut sich in Antiochien die Ordination holen musste, weil Aggai durch plötzlichen Tod daran gehindert wurde, ihn zu seinem Nachfolger zu weihen (p. 52). Nach unserer Legende gab es in Mesopotamien keine Bischöfe, die ihn hätten weihen können. Im 4. Jahrhundert waren Nisibis und Charran Bischofssitze. Allerdings war Jakob

der Bischof Palut gewesen sein. Solch' ein Eingreifen in einen kirchlichen Streit, dessen eigentlicher Schauplatz von Edessa weit ablag, setzt voraus, dass die Kirche von Edessa schon seit einigen Jahrzehnten sich consolidirt hatte und auch in der Ferne einiges Ansehn genoss.

In der Chronik von Edessa ist uns ein ausführlicher, einer mit dem Ereignis gleichzeitigen Urkunde entnommener Bericht über eine Ueberschwemmung von Edessa im November 201 p. Chr. erhalten, worin man unter anderen Angaben über die dadurch angerichteten Verwüstungen liest: *und sie* (die Fluthen) *beschädigten auch den Tempel der Gemeinde der Christen* [1]). So konnte nur ein Heide schreiben. Um so sicherer ist, dass die christliche Kirche damals eines der hervorragendsten Gebäude der Stadt, und die Christengemeinde eine vollkommen anerkannte und geduldete Corporation war. Auch daraus ergibt sich, dass das Christenthum nicht eben erst dort Eingang gefunden hatte.

Nach alle dem ist es auch nicht zu beanstanden, dass Palut erst der dritte Bischof von Edessa war. Das Wenige, was von seinem Vorgänger Aggai berichtet wird, hat historischen Klang. Aggai ist vor seiner Ordination Hofgoldschmied gewesen [2]). Einige Jahre nach dem Tode des frommen Königs Abgar fordert einer seiner abtrünnigen Söhne vom Bischof Aggai, dass dieser ihm ein goldenes Diadem [3]) anfertige, wie er solche seinen Vorfahren gemacht hatte. Da Aggai seinen Kirchendienst nicht verabsäumen will, lässt der erzürnte Fürst ihm, während er in der Kirche, mit Schriftauslegung beschäftigt, sitzt, die Beine zerschlagen. In Folge dieser Misshandlung stirbt Aggai bald darauf und wird, seinen letzten Anweisungen entsprechend, in der Kirche hinter

---

von Nisibis, der Zeitgenosse Constantin's d. Gr., der erste dortige Bischof, wie sich mit Sicherheit aus Ephr. carm. Nisib. XIV, 3. 15—24; XXI, 20 cf. XVI, 4—20; XVII, 1. 11; XIX, 15 sq. ergibt; aber ein Beweis gegen die Abfassung von Add. am Ende des 4. Jahrhunderts liegt doch darin, dass an den angegebenen Stellen kein Versuch gemacht wird, die Gründung der benachbarten Bischofssitze auf Addai oder Aggai zurückzuführen.

1) Assem. B. Or. I, 391. Die Zeitangabe p. 390; die Beglaubigung der Urkunde p. 393. Dionysius von Telmachar ed. Tullberg p. 162, 11 sq.

2) Add. p. 35: *Er machte die Ketten (?) und Diademe des Königs.* Cf. Phillips, engl. Theil p. 33 N. 6.

3) So im Singular Cureton anc. doc. p. 22, 22; dagegen Plural Phillips p. 51, 18.

der mittleren Thür, zwischen den Sitzplätzen der Männer und der Frauen bestattet. Das klingt sehr prosaisch. Man wird zur Zeit der Dichtung das Grab des Aggai an der so genau bezeichneten Stelle noch gezeigt haben. Warum soll er nicht gelebt haben? Aber auch Addai wird eine geschichtliche Person sein. Auf die Unverfänglichkeit der Angabe über seine Heimat Paneas wurde schon hingewiesen (S. 369). Eine geschichtslose Dichtung, welche von der Idee geleitet wurde, die Gründung der edessenischen Kirche auf einen persönlichen Jünger Jesu zurückzuführen, würde mit Nothwendigkeit dazu gedrängt worden sein, dem Apostel von Edessa einen im N. Testament aufbewahrten Namen eines Jüngers Jesu zu geben. „Addai" ist kein solcher und hat namentlich nichts zu schaffen mit dem Namen „Thaddai", welchen Eusebius in der Uebersetzung substituirte, ohne doch diesen Thaddai, welcher auch bei ihm einer der 70 Jünger ist, mit dem Apostel Thaddai oder Lebbai oder Judas Jakobi [1]) zu verwechseln.

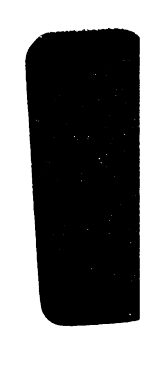
Ist aber die Reihe: Addai, Aggai, Palut geschichtlich, und ist Palut um d. J. 200 Bischof von Edessa gewesen, so ergibt sich wiederum, dass die Gründung der Kirche von Edessa spätestens um 170 anzusetzen ist. Eine Geschichte ihrer Anfänge kann hier nicht gegeben werden, schon darum nicht, weil zu dem Ende die politische Geschichte von Edessa und besonders die Chronologie der betreffenden Periode noch ganz anders, als bisher geschehen ist [2]), untersucht sein müsste.

---

1) Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lc 6, 16; Act 1, 14.

2) Cf. ausser Bayer's Historia Osrhoena besonders Wichelhaus, de N. Test. vers. syr. (1850) p. 92 sqq.; A. v. Gutschmid, Rhein. Mus. Bd. XIX (1864) S. 170 ff. 381 f. W. Wright im Diction. of Christ. Biogr. I, 5—7. Eine das jetzt vorhandene Material erschöpfende Behandlung fehlt durchaus, und ich muss, soweit ich bisher untersucht habe, dem vorläufig resignirenden Urtheil von Hort in seinem trefflichen Artikel über Bardaisan (Dict. of Chr. Biogr. I, 250) zustimmen.

Stellenregister zum II. Abschnitt.





Im gleichen Verlage ist ferner erschienen:

Acta Joannis

unter
Benutzung von C. v. Tischendorf's N
bearbeitet
von
Theodor Zahn.
gr. 8. 1880. (CLXXII u. 264 S.) 10 Mk

Friedrich der Weis
und die
Anfänge der Reformat

Eine
kirchenhistorische Skizze mit archivalischen
von
D. Theodor Kolde,
ord. Professor der Kirchengeschichte zu Erlangen.
gr. 8. 1881. (75 S.) 1 Mk 50 Pf.

Octavius.

Ein Dialog
des
M. Minucius Feli
Text und Uebersetzung mit kritischen Anmerk
von
Bernhard Dombart.
Zweite Ausgabe.
8. 1881. (XVI u. 142 S.) 2 Mk. 40 P

De
Hegesippo, qui dicitur, Josephi int

Scripsit
Friedericus Vogel,
Dr. phil.
gr. 8. 1881. (62 S.) 1 Mk. 50 Pf.
